



PROSIDING

**The 1st International Conference
on Political Science Development (ICOPOL 2017)**

Theme : Naratif Sakral dalam Warisan Nusantara

Medan, Mei 22-23, 2017

Organized by:

**Political Science Departement University of Sumatera Utara and
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan Universiti Sains Malaysia**

PEMBENTUKAN NILAI-NILAI MURNI MASYARAT ORANG ASLI KELANTAN MELALUI KONSEP TARIAN SEWANG

Nik Haslinda Nik Hussain
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
nlinda@usm.my

ABSTRAK

Masyarakat Pribumi atau lebih dikenali sebagai orang asli adalah merupakan masyarakat yang mempunyai susur galur hubungan dengan zaman Mesolitik dan Paleolitik. Mereka adalah yang mempunyai status penduduk terawal dan telah mencorakkan negara kita. Mereka berjaya membina masyarakat yang harmoni dan sejahtera hasil daripada konsep pengukuhan jati diri melalui sistem kepercayaan terhadap kuasa-kuasa ghaib. Oleh itu tulisan ini akan melihat apakah nilai-nilai murni yang telah dijemakan melalui pegangan kepada konsep ini. Masyarakat Orang Asli memang kaya dengan adat resam dan budaya kerana lingkungan hidup mereka yang masih berkait rapat dengan alam semulajadi walaupun sudah, memasuki dunia moden. Adat dan kepercayaan mereka mempunyai hubungan yang rapat dengan makhluk-makhluk ghaib di alam semesta ini. Ketika menyambut hari-hari kebesaran masyarakat mereka, amalan mengubat penyakit tetap dibuat secara tradisi yang melibatkan jampi serapah diiringi dengan tarian tertentu. Oleh yang demikian, jika diteliti kebanyakan bentuk tarian dan nyanyian mereka bukan sekadar hiburan, malah peranannya lebih jauh dari itu. Nyanyian dan tarian digunakan sebagai perantara untuk mengubat penyakit, menghalau hantu serta mengawal keselamatan kampung daripada diganggu makhluk lain. Tarian Sewang merupakan satu amalan yang mempunyai makna yang popular bagi masyarakat semai yang bertujuan antara lain sebagai cara penyembahan kepada makhluk ghaib.

Kata kunci: Orang Asli, Jati Diri, Sewang, alam semulajadi, dan Kepercayaan.

PENGENALAN

Kajian awal terhadap masyarakat orang Asli banyak tertumpu kepada soal ekonomi dan sosial masyarakat tersebut. Misalnya Iskandar Carey (1976) dalam bukunya *'The Aboriginal Tribes of Peninsular Malaysia'* telah mengkaji tentang sistem ekonomi, keagamaan dan sistem sosial suku kaum orang Asli terbesar di negara ini iaitu Negrito, Senoi dan Melayu Proto. Kajian yang hampir sama juga telah dilakukan oleh Hood Salleh (1986) yang tertumpu kepada mitos kejadian alam, asal-usul manusia dan larangan kahwin sumbang di kalangan masyarakat Negrito di Kelantan, Perak dan Pahang serta masyarakat Semelai di Pahang. Selain itu terdapat kajian oleh Mohd. Rizal Yaacob (1994) tentang tarian sewang suku kaum Semai dan melihatnya dari pelbagai aspek seperti corak persembahan, fungsi dan alat muzik yang digunakan. Sementara, Bazrul Bahaman (1999) dalam tesis sarjananya telah mengkaji aspek persembahan dan pencerita dalam Nyanyi Panjang Orang Sakai di Riau. Kajian dari aspek

bahasa juga telah dibuat oleh Subandi Kasidan (1999) yang mengkaji tentang pembentukan kata dalam seni kata lagu-lagu bahasa Iban di Sarawak. Manakala Sal Farina Kamaluddin (2003) telah mengkaji tradisi lisan berbentuk cerita suku kaum Jahut di Kampung Penderas Temerloh, Pahang. Berdasarkan kajian-kajian tersebut, didapati pelbagai kajian yang telah dilakukan oleh sarjana terutama sarjana Antropologi dan Sosiologi. Pengkaji mendapati bahawa rata-rata kajian lepas banyak berkisar tentang aspek budaya, kesenian, kepercayaan dan bahasa, namun masih kurang kajian berbentuk sakral atau amalan suci yang menjadi amalan masyarakat orang asli. Justeru, kertas kerja ini bertujuan untuk nilai-nilai murni masyarakat orang asli kelantan melalui konsep tarian sewang. Tarian Sewang Tarian sewang atau dipanggil jenulang (dalam bahasa suku kaum Semai) adalah salah satu tarian tradisional orang Asli terutamanya bagi kaum Semai dan Temiar.

Upacara sewang merupakan satu upacara berbentuk ritual yang bertujuan samaada untuk mengubati penyakit ataupun bagi meraikan roh nenek moyang yang diamalkan oleh masyarakat orang asli di Semenanjung Malaysia. Sewang ada pelbagai jenis bergantung kepada tujuan ia dilakukan dan juga berbeza mengikut setiap komuniti orang asli yang berlainan. Orang asli di Semenanjung terbahagi kepada Negrito, Senoi dan Melayu-Proto. Kita sedia maklum bahawa masyarakat asli adalah leluhur sebenar bangsa Melayu terutama dari kelompok Melayu proto seperti Jakun, Temuan dan Semelai. Masyarakat Melayu proto juga turut mengamalkan upacara sewang.

Masyarakat Orang Asli memang kaya dengan adat resam dan budaya kerana lingkungan hidup mereka yang masih berkait rapat dengan alam semula jadi walaupun sudah, memasuki dunia moden. Adat dan kepercayaan mereka mempunyai hubungan yang rapat dengan makhluk-makhluk ghaib di alam semesta ini. Ketika menyambut hari-hari kebesaran masyarakat mereka, amalan mengubat penyakit tetap dibuat secara tradisi yang melibatkan jampi serapah diiringi dengan tarian tertentu. Oleh yang demikian, jika diteliti kebanyakan bentuk tarian dan nyanyian mereka bukan sekadar hiburan, malah peranannya lebih jauh dari itu. Nyanyian dan tarian digunakan sebagai perantara untuk mengubat penyakit, menghalau hantu serta mengawal keselamatan kampung daripada diganggu makhluk lain. *Tarian Lilin* yang popular di kalangan suku Temuan, Jah Hut dan Che Wong di daerah Raub misalnya, mempunyai makna tersendiri ketika dimainkan pada hari keramaian majlis perkahwinan dan selepas menuai padi. Mereka menganggap kekuatan lilin yang terlekat pada piring mampu menjadi asas kukuh walaupun tapaknya tidak besar di samping berupaya menerangi orang lain, begitu juga dengan tarian *Sewang* yang popular bagi masyarakat semai yang bertujuan antara lainnya sebagai cara penyembahan kepada makhluk ghaib. Dalam membicarakan

tentang adat resam dan budaya Orang Asli yang unik, yang berkait rapat dengan makhluk-makhluk alam, saya memfokuskan perbincangan ini kepada kumpulan masyarakat Orang Asli yang terbesar di Malaysia iaitu masyarakat Orang Asli Semai dari kumpulan Senoi.

Orang Semai adalah berasal dari kelompok Senoi. Kaum Semai terbentuk dari suku Hoabinhian dan Neolitik. Suku kaum Semai tinggal bertaburan di kawasan Banjaran Titiwangsa, meliputi Perak Tengah, Perak Selatan dan Pahang Barat. Bancian pada tahun 1993 menunjukkan jumlah mereka telah meningkat lebih daripada 42 000 orang dan merupakan suku kaum Orang Asli yang terbesar jumlahnya. Secara amnya, mereka boleh ditemui di seluruh Semenanjung dan sempadan Malaysia / Utara Thailand hingga ke Selat Johor di selatan. Secara tradisi, masyarakat Semai menjalankan pertanian pindah (swidden farms) Mereka tinggal menetap di sesuatu tempat, tetapi yang berpindah ialah kawasan pertanian.

Pandang Dunia atau Pandang Semesta atau *World View* masyarakat orang asli yang merujuk kepada set kepercayaan yang menjadi falsafah kehidupan sesebuah kelompok atau masyarakat manusia. Ia akan mencirikan sifat-sifat kelompok dan cara kelompok tersebut bertindak. Masyarakat peribumi mempunyai falsafah kehidupan mereka sendiri seperti yang terungkap dalam sistem mitos, adat-istiadat, sistem kepercayaan, sistem kosmologi, pantang larang dan sebagainya. Semua ini mencirikan sikap dan watak mereka serta mengatur cara mereka bertindak dan berhubung dengan alam dan manusia lain.

Hampir kesemua masyarakat Semai berfahaman Animisme. Mereka membuat tanggapan bahawa “setiap objek disekitar mereka mempunyai semangat tertentu atau kuasa luar biasa yang boleh mempengaruhi kehidupan mereka”. Segala perkara yang berlaku disekitar mereka dikatakan dipengaruhi oleh objek2 tertentu yg mempunyai kuasa luar biasa. Mereka amat menekankan hubungan yang mesra dengan alam semesta. Kehidupan yang dapat berharmoni antara alam semesta dengan manusia adalah kunci kesejahteraan dan kebahagiaan. Orang Semai mempercayai manusia terbentuk daripada empat unsur iaitu jasad, semangat, roh dan malaikat. Kehidupan manusia dikawal oleh makhluk “superhuman” yang dipercayai wujud di sekeliling mereka. Secara keseluruhannya makhluk “superhuman” terbahagi kepada tiga iaitu *Nyenaang*, *Maklikat* dan *Nyaniik*.

Nyenaang merupakan kuasa yang menyerupai tuhan. *Maklikat* pula berperanan sebagai orang suruhan “*Nyenaang*”. *Nyenaang* dan *Maklikat* kurang mempengaruhi kehidupan sehari-hari masyarakat Semai. Sebaliknya, *Nyaniik* merupakan kuasa yang dominan dalam sistem kepercayaan Semai; *Nyaniik* sentiasa mempengaruhi kehidupan manusia. *Nyaniik* baik dipercayai bersikap baik dan bersimpati terhadap manusia. Namun begitu, *Nyaniik* ini akan

tetap mengancam keselamatan manusia sekiranya manusia melakukan perbuatan biadap terhadap mereka. Segala kemarahan, teguran, sapaan dan pertanyaan *Nyaniik* akan bertukar menjadi bencana (samaada bencana alam atau bencana penyakit) kepada manusia.

"Hala" merupakan orang yang berkewibawaan mengendalikan upacara yang berkaitan dengan agama dan perubatan seperti ngenggulang, membuka ladang baru, memohon kepada keramat, mengubat penyakit dan sebagainya. Adat dan kepercayaan orang Semai yang berkait rapat dengan makhluk semulajadi. Kehidupan sosial dalam konteks ini merangkumi aspek-aspek seperti nilai, sikap dan personaliti, komunikasi sosial, adat resam dan sebagainya. Secara keseluruhannya, pembentukan kehidupan sosial ini adalah manifestasi daripada kawalan sosial dan *supernatural* yang berorientasikan kedua-dua sistem ini.

Secara umumnya, hubungan diantara orang-orang Semai dengan *Nyaniik* adalah berbentuk pertentangan tabii. Dalam hubungan ini, *Nyaniik* (makhluk *superhuman*) berada di pihak yang paling berkuasa, sama ada berkuasa untuk memberi bantuan serta perlindungan kepada manusia, mahupun sebaliknya, berkuasa untuk memusnahkan kehidupan manusia yang dicetuskan melalui bencana alam atau bencana penyakit. Manakala manusia pula berada di pihak yang lemah. Kelemahan manusia ini ditonjolkan dengan jelas melalui pengakuan yang dibuat oleh Biduan yang diwakili oleh Hala" (bomoh/dukun) sewaktu mereka berhubung dengan makhluk-makhluk tersebut dalam upacara tersebut. Dalam pengakuan itu, hala" dan biduan akan mengatakan diri mereka (manusia) sebagai makhluk yang lemah, pekak, bisu, buta, bodoh, bingung dan seumpamanya. Seterusnya hala" dan biduan akan meminta bantuan serta perlindungan daripada makhluk-makhluk *superhuman* yang dianggap berkuasa, kuat, celik, pandai, sejuk, tidak bisu, tidak pekak dan segala puji-pujian yang mengakui kekuasaan makhluk-makhluk tersebut. Bentuk hubungan yang sedemikian rupa telah meletakkan masyarakat ini dalam keadaan yang tegang, iaitu sentiasa diselubungi ketakutan serta kebimbangan. Ketegangan ini akhirnya menyebabkan masyarakat ini bersikap inferior terhadap makhluk-makhluk tersebut. Orang-orang Semai sentiasa mengawal perlakuan serta bahasa pertuturan mereka agar tidak menimbulkan kemarahan makhluk-makhluk *superhuman*, kerana kemarahan makhluk-makhluk ini akan merupakan bencana kepada manusia. Umpamanya, apabila berada di dalam hutan, mereka akan sentiasa meminta maaf atau meminta kebenaran sebelum melakukan sesuatu perkara yang dianggap biadap oleh *Nyaniik* seperti membuang air kecil ataupun air besar. Mereka berbuat demikian kerana mempercayai setiap kawasan di bumi ini terutamanya kawasan-kawasan yang belum diterokai mempunyai penunggu. Selain itu, mereka juga akan mengawal bahasa percakapan, khususnya mengelakkan daripada menggunakan bahasa-bahasa yang biadap seperti memaki-hamun,

menggunakan perkataan-perkataan lucu dan seumpamanya. Disini jelaslah kepada kita bahawa masyarakat Asli sebenarnya mempunyai satu adat dan budaya yang amat unik terutamanya bagi orang-orang Semai. Keunikannya telah menjadikan masyarakat ini lebih stabil dari sudut sosial, ekonomi dan politiknya. Tidak ada unsur-unsur hasad-dengki, khianat, sabotaj, kedekut, dendam dan sebagainya. Mereka menjaga hubungan baik dengan ketiga-tiga unsur di dunia ini iaitu makhluk *supernatural*, manusia dan alam sekitar.

Konsep *World View* atau pandang dunia masyarakat Semai termasuklah didalamnya segala adat dan budaya serta pantang larang inilah, yang telah mengawal masyarakat ini daripada kecil hinggalah besar dan akhirnya mati. Walau pun segala peraturan ini tidak dibuku atau dikanunkan tetapi mereka sama sekali tidak akan melanggarnya kerana kefahaman yang tinggi terhadap kesan dan akibatnya. Oleh itu sama-samalah kita melihat dan memahami bahawa orang-orang asli terutamanya masyarakat Semai memang mempunyai satu budaya dan adat yang tinggi dimana ianya telah berjaya mengawal masyarakat ini dengan baik sekali. Melalui konsep *World View* ini, mereka berjaya memupuk nilai-nilai murni yang boleh memandu dan memimpin mereka agar selamat dan sejahtera di dunia. Masyarakat ini telah mempraktikkan satu hubungan yang sangat murni dengan tiga unsur utama di dunia ini, iaitu manusia, alam dan kuasa *supernatural*. Tingginyanilai budaya dan etika masyarakat semai telah menjadikan mereka dapat bertahan dan berjuang di dalam kepesatan arus pembangunan dan globalisasi kini. Justeru, kertas kerja ini memfokuskan bagaimana tarian sewang dan menilai fungsi tarian sewang kepada masyarakat orang asli. Kedua, menilai dari aspek nilai-nilai di sebalik tarian sewang iaitu pengubatan atau perbomohan).

Tarian sewang ialah satu bentuk persembahan tarian tradisional masyarakat orang asli yang masih kekal diamalkan hingga sekarang. Tarian sewang dalam suku kaum orang Asli dipersembahkan untuk berbagai-bagai fungsi seperti hiburan, buka cinta, perkahwinan, memuja semangat padi dan juga perubatan. Tarian ini menjadi wadah hiburan utama di kalangan masyarakat orang asli kaum Semai. Kajian terhadap lagulagu tarian sewang ini merupakan sebuah kajian kualitatif. Tujuan kajian ini adalah untuk melihat nilai-nilai sakral yang terdapat di dalam lagu-lagu yang dinyanyikan semasa upacara sewang berlangsung. Pengkaji hanya mengkaji lagu-lagu tarian sewang berbentuk kegembiraan atau hiburan.

Tarian sewang ialah satu bentuk persembahan tarian tradisional masyarakat orang Asli yang masih kekal diamalkan dan dipertahankan hingga sekarang. Tarian sewang dipersembahkan untuk berbagai-bagai fungsi seperti hiburan, buka cinta, perkahwinan, memuja semangat padi dan juga perubatan. Tarian ini biasanya diketuai oleh Tok Halak dan lima hingga sepuluh orang penari yang terdiri daripada lelaki dan perempuan. Selain itu,

terdapat enam orang pemuzik iaitu lima orang pemukul centung (buluh yang berukuran berbeza) dan seorang pemukul gong. Sambil bersahut-sahutan beramai-ramai, penari perempuan mengetuk buluh centung ke atas buluh panjang atau kayu keras yang padat bagi mengeluarkan bunyi nyaring.

Tarian ini biasanya dilakukan dalam empat formasi yang berbeza bergantung kepada fungsi tarian tersebut. Antaranya tarian secara berbaris iaitu penari-penari berada dalam satu barisan sambil menari. Bentuk seterusnya ialah bulatan iaitu penari berada dalam bulatan sambil berjalan berpusing mengikut arah jam atau lawan jam. Selain itu tarian ini juga dilakukan secara berpasangan antara lelaki dan perempuan yang kadang kalanya berpegangan tangan. Manakala formasi keempat ialah tarian secara beramai-ramai. Tarian sewang untuk tujuan kegembiraan kebiasaannya diadakan setelah upacara menuaipadi, menyambut kepulangan anak yang bekerja di perantauan, menyambut kedatangan tahun baru, perkahwinan atau apa sahaja yang difikirkan dapat memberi kegembiraan di dalam kampung. Manakala sewang untuk perubatan dijalankan pada waktu malam selama enam hari berturut-turut. Semasa sewang perubatan dijalankan, orang luar tidak dibenarkan naik ke rumah tempat tarian diadakan sehingga tarian selesai.

Seni kata lagu dalam tarian sewang diadun daripada pelbagai variasi. Keunikannya telah menarik minat para pengkaji seni, budaya dan bahasa untuk mengkajinya. Lantaran itu, fokus kertas kerja ini ialah untuk melihat nilai-nilai sakral dalam lagu-lagu tarian sewang yang dipersembahkan oleh masyarakat orang Asli kaum Semai. Kertas kerja ini akan meneliti lagu-lagu dalam tarian sewang untuk kegembiraan yang dipersembahkan oleh masyarakat orang Asli kaum Semai di Kampung Kuala Betis, Gua Musang. Bermula dari 8 hb. Mac 2017 hingga 13 hb Mac 2017, suatu tinjauan awal telah dibuat di Hulu Kelantan yang merangkumi kawasan di sekitar Gua Musang, Kg. Kuala Betis, Kg. Chas, dan Kg Gerak. Berdasarkan kepada kaji soal selidik kepada seorang responden, maklumat-maklumat tentang upacara sewang iperolehi. Jadual di bawah adalah ringkasan terhadap maklumat maklumat tersebut. Hasil temu bual yang dilakukan didapati ada beberapa lagu yang dinyanyikan dalam upacara tersebut.

Misalnya lagu Kok Gagek (Mari Cepat). Lagu ini menceritakan tentang nasihat yang perlu dipatuhi oleh dua orang yang diarahkan oleh bomoh untuk pergi ke bukit mencari bunga, dan bomoh tersebut mendapat petunjuk supaya mereka mendapatkan bunga dengan restu Tuhan. Seribu Ampun Menceritakan petua meminta izin pada penunggu sesuatu tempat, sebelum memasuki tempat itu. Selain itu lagu ini juga menceritakan keindahan alam ciptaan Tuhan. Manakala, lagu-lagu Panas Siang Lagu ini mengisahkan kesempitan hidup sebuah

rumah tangga. Si isteri sering berleteran siang dan malam terhadap suaminya. Suaminya asyik berfikir bagaimana caranya untuk mengatasi masalah tersebut yang akhirnya telah berpakat dengan orang tuanya bagi mengatasi masalah itu.

Joget Lagu tersebut menasihatkan anak muda supaya jangan malu atau segan untuk sama-sama menari joget sampai ke pagi. Lagu Amek Tolong Jar (Emak Tolong Kami) pula menceritakan perihal seorang anak yang mempunyai pendirian dan tidak suka mengharap bantuan orang lain. Ianya berasa bebas melaksanakan kerja harian di tempat sendiri. Manakala lagu Bunga Alam Ye (Puteri Gunung) mengisahkan kecantikan Puteri Gunung. Sesiapa sahaja setiap lelaki yang terpandang wajah puteri tersebut pasti terpikat. 4.2.16 Lagu Puteri Raja (Puteri Raja). Lagu tersebut memuji kecantikan seorang puteri yang mempunyai rambut panjang mengurai. Sebenarnya terdapat banyak lagu-lagu yang dinyanyikan untuk tujuan hiburan.

Selain dari hiburan, sewang juga mempunyai nilai yang amat tinggi dalam aspek pengubatan atau perbomohan. Misalnya, dalam kes kehilangan tujuh murid Sekolah Kebangsaan (SK) Pos Tohoi hilang sejak lebih tiga minggu lalu mampu menarik nafas lega setelah dimaklumkan bahawa kesemua mangsa dipercayai masih hidup. Makluman berkenaan diberikan oleh bomoh Orang Asli yang juga anggota Pasukan Gerakan Am (PGA) Kem Bidor, Perak, setelah mengetuai upacara sewang pada malam kedua di Kampung Pos Tohoi, Gua Musang malam kelmarin. Keyakinan keluarga mangsa adalah berdasarkan bomoh berusia lingkungan 50-an itu dianggap bukan calang-calang bomoh dan telah banyak berjasa kepada masyarakat Orang Asli. Upacara sewang yang turut membabitkan seramai 45 anggota PGA dari Kem Bidor diteruskan untuk malam ketiga, semalam, bagi mendapatkan petunjuk baharu dalam usaha mencari ketujuh-tujuh murid berkenaan. Seminggu kebelakangan ini, keluarga mangsa gelisah kerana terkenang anak masing-masing yang tidak diketahui sama ada hilang di kawasan hutan atau di tempat lain. Sungguhpun diramal masih hidup, keadaan sebenar ketujuh murid berkenaan belum diketahui dan keluarga masing-masing terus berharap pasukan mencari dapat menemui mereka. Mungkin lebih jelas pada malam ketiga

Pengerusi Belia Jaringan Kampung Orang Asli Kelantan (JKOAK), Dendi Johari berkata, upacara sewang malam ketiga mungkin memberi petunjuk lebih jelas berikutan telah ada sedikit petunjuk pada malam kedua upacara itu dilaksanakan. "Kita telah habis usaha untuk kesan tujuh murid itu dan mungkin petunjuk lebih jelas apabila bomoh membangkitkan semangat pada sewang malam terakhir, kerana ketika itu banyak pemujaan akan dilakukan. "Ramalan anak mereka masih hidup sekurang-kurangnya memberi semangat baharu kepada

keluarga," katanya. Selain ramalan upacara sewang, pemandu pelancong berpengalaman luas meneroka gua dan hutan di Gua Musang turut mempercayai tujuh murid Orang Asli terbabit masih hidup. Sebilangan pemandu pelancong percaya, walaupun sudah lebih 20 hari murid-murid berkenaan hilang, namun mereka dipercayai dapat berdikari dan meneruskan hidup kerana kebiasaan tinggal di kawasan hutan bersama keluarga.

Salah seorang pemandu pelancong, Mohd Tahir Mat Saman, 55, yang berpengalaman lebih 30 tahun beranggapan kebanyakan masyarakat Orang Asli telah diajarkan ilmu hutan sejak kecil. "Mereka arif mengenai kawasan hutan dan boleh dianggap pelik jika Orang Asli sesat dalam hutan. Kawasan hutan ini merupakan tempat mereka. "Saya rasa masyarakat Orang Asli pasti telah melatih anak-anak mereka untuk tinggal dalam kawasan hutan sejak kecil lagi," katanya. Dalam pada itu Mohd Tahir tetap berharap agar misteri kehilangan jurutera Petronas di Pulau Kendong, dekat Pos Pulat, di sini, pada 2004 dan terus menjadi misteri sehingga kini tidak berulang. Sementara itu, Sabri Zul, 34, menganggap kehilangan serentak tujuh murid Orang Asli berkenaan pada hari sama sebagai kejadian pelik dan penuh misteri berikutan mereka gagal dikesan sehingga kini. Berpengalaman selama 16 tahun sebagai pemandu pelancong di Taman Negara Sungai Relau, Pahang, Sabri pernah terlibat dalam operasi mencari seorang penuntut universiti tempatan yang hilang selama 19 hari di Gunung Tahan pada 2008. "Pelajar berkenaan, Nur Umaisarah Sameaun merupakan seorang gadis Melayu yang tiada kepakaran ilmu hutan...tetapi dia dapat bertahan selama hampir 20 hari sebelum ditemui pendaki dan anggota penyelamat. "Kerana itu saya percaya, tujuh murid Orang Asli tersebut masih hidup kerana mereka sudah biasa dengan persekitaran hutan. Ikut pengalaman lepas, orang yang terperangkap selama 20 tahun dalam hutan pun berjaya ditemui walaupun dalam keadaan tidak bermaya, lapar dan fizikal kurus kering," katanya. Pada 23 Ogos lalu, tujuh murid Orang Asli, iaitu, Mirsudiar Alui, 11, Noreen Yaacob, 10, Ika Ayel, 9, Sasa Sobrie, 8, Haikal Yaacob, 8, Linda Rosli, 8 dan Juvina David, 7, melarikan diri dari asrama SK Pos Tohoi kerana takut dikenakan tindakan atas kesalahan mandi di sungai tanpa kebenaran.

Razali berkata, paling menguji kesabaran ialah apabila ada sesetengah orang asli yang terlalu pemalu dan sukar menerima kedatangan orang luar. "Masyarakat orang asli sangat pemalu, terutama suku kaum Bateq yang tinggal di Gua Musang, Kelantan. Pernah sekali, apabila kami mengetuk pintu rumah, mereka sekeluarga lari mengikut pintu belakang," katanya. Sebab itu, kata Razali, sebelum program Masuk Kampung diadakan, Comrade memaklukkannya terlebih dulu kepada ketua Orang Asli terbabit atau lebih dikenali sebagai

Tok Batin. Ia penting untuk mengelak dihalau jika menerjah masuk ke kampung mereka sewenangwenangnya.

Ahli Comrade, Mohd Adil Mufti Mohamad Samsudin, 23, berkata secara peribadi dia ingin melihat masyarakat Orang Asli hidup dalam kemajuan, namun baginya ada budaya dan adat resam Orang Asli yang perlu dikekalkan. "Banyak pengalaman menarik yang saya dapat setiap kali berkunjung ke kampung Orang Asli, antaranya cara meniup sumpit dan menari tarian Sewang," katanya. Bercerita lanjut mengenai adat masyarakat Orang Asli, Mohd Adil berkata, adakalanya mereka masih mengamalkan pantang larang pelik, contohnya tidak boleh mengunjungi rumah jiran yang ahli keluarganya baru meninggal dunia. "Jika ada adat dan pantang larang yang bercanggah dengan Islam, kami akan mendidik mereka dengan cara paling lembut dan berhemah," katanya. Ahli Comrade yang berasal dari Bangladesh, Muhammad Ashraf Ali, 24, berkata ketika pertama kali mengunjungi perkampungan Orang Asli, dia sangat terkejut kerana tidak menyangka masih ada masyarakat sebegitu di Malaysia.

KESIMPULAN

Banyak pengalaman menarik yang penulis dapat setiap kali berkunjung ke kampung Orang Asli, antaranya cara meniup sumpit dan menari tarian Sewang. Adakalanya mereka masih mengamalkan pantang larang pelik, contohnya tidak boleh mengunjungi rumah jiran yang ahli keluarganya baru meninggal dunia. Di sini jelaslah kepada kita bahawa masyarakat Asli sebenarnya mempunyai satu adat dan budaya yang amat unik terutamanya bagi orang-orang Semai. Keunikannya telah menjadikan masyarakat ini lebih stabil dari sudut sosial, ekonomi dan politiknya. Tidak ada unsur-unsur hasad-dengki, khianat, sabotaj, kedekut, dendam dan sebagainya. Mereka menjaga hubungan baik dengan ketiga-tiga unsur di dunia ini iaitu makhluk *supernatural*, manusia dan alam sekitar.

BIBLIOGRAFI

- Jabatan Hal Ehwal Orang Asli. 2000. Nong Pai (Haluan Baru). Bahagian Penyelidikan dan Penerangan, JHEOA.
- Jabatan Hal Ehwal Orang Asli. 2001. Nong Pai (Haluan Baru). Bahagian Penyelidikan dan Penerangan, JHEOA.
- Jabatan Hal Ehwal Orang Asli. 2002. Orang Asli Berjaya. Bahagian Penyelidikan dan Penerangan, JHEOA.
- Jabatan Hal Ehwal Orang Asli. 2003. Orang Asli Berjaya Edisi II. Bahagian Penyelidikan dan Penerangan, JHEOA.
- Jamaludin Idris. 22/04/2000. *ASLI Pamer Budaya Orang Asli*. Berita Harian.
- Jensen, E. 1974. *The Iban and Their Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Juli Edo (Tesis Sarjana Falsafah). 1988. *Agama dan Perubatan Masyarakat Semai*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Juli Edo. 1990. *Tradisi Lisan Masyarakat Semai*. Monograf No.16. Fakulti Kemasyarakatan dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Kirk Endicott, M. Barry Hooker and Alberto Gomes. 1997 *Malaysia and the "Original People": A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples*. Boston: Allyn and Bacon/Cultural Survival.
- Kroes, Gerco. 2002. Same Hair Different Hearts; Semai Identity in a Malay Context: An Analysis of Ideas and.... : Printed in Netherlands.
- Leslie Sponsel. 1999. *The Semai of Malaysia. In Endangered Peoples of East and Southeast Asia*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Margaret Read MacDonald. 1999. *Enduring Scars: Cautionary Tales among the Semai. Traditional Storytelling Today: An International Sourcebook*. London and Chicago: Fitzroy-Dearborn (Garland)
- Nor Sedek Ismail. 22/04/2000. *Budaya Orang Asli Unik*. Utusan Malaysia.
- Norzilawati Abd. Halim. 15/08/200. *Wanita Orang Asli Mahir Seni Kraft*. Berita Harian.
- Sabihah Osman. 1985. *Pentadbiran Pribumi Sabah 1881 -1941*. UKM-Yayasan Sabah.
- Williams, T.R. 1965. *The Dusun: A north Borneo Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

POLITIK IDENTITAS PAKPAK BHARAT : KEBANGKITAN ETNIS, EKSISTENSI DAN PEMEKARAN DAERAH

Fuad Putra Perdana Ginting¹

Penelitian ini mengangkat pembahasan mengenai Politik Identitas Pakpak Bharat : Kebangkitan Etnis, Eksistensi Dan Pemekaran Daerah. Sejak era desentralisasi kebebasan politik dan kesempatan yang terbuka. Kesempatan ini tidak disia-siakan oleh beberapa daerah yang selama ini ingin membentuk daerah pemekaran baru dan terlepas dari induknya. Pakpak Bharat adalah salah satunya yang mekar dari kabupaten induknya Dairi pada tahun 2003 dimana alasan terkuatnya menyangkut eksistensi etnisitas. Pertanyaan dalam penelitian ini bagaimana politik identitas mempengaruhi pemekaran di kabupaten Pakpak Bharat, Sumatera Utara. Penelitian dalam tulisan ini adalah penelitian kualitatif menggunakan metode studi kasus, Dimana hasil penelitian terkait pemekaran di Pakpak Bharat terkait kebangkitan etnisitas Pakpak yang merasa terjajah oleh etnis Toba, eksistensi etnis Pakpak yang diwujudkan dalam pemekaran Kabupaten Dairi menjadi dua kabupaten yaitu Kabupaten Dairi dan kabupaten Pakpak Bharat.

Kata Kunci : *Politik identitas, Etnisitas, Pemekaran Daerah.*

1. Pendahuluan

Salah satu tuntutan reformasi 1998 adalah pelaksanaan otonomi daerah. Tercatat ada 6 tuntutan Reformasi 1998 yaitu *Pertama*, Adili Soeharto dan kroni-kroninya. *Kedua*, Amandemen UUD 1945. *Ketiga*, Penghapusan dwifungsi ABRI. *Keempat*, Otonomi daerah yang seluas-luasnya. *Kelima*, Supremasi hukum dan *Keenam*, Pemerintahan yang bersih dari Korupsi Kolusi dan Nepotisme (KKN).²

Demokratisasi politik di ranah lokal telah membuat persaingan memperebutkan kekuasaan politik menjadi semakin kuat. Mobilisasi jaringan kekerabatan, etnis dan keagamaan kemudian diciptakan untuk memenangkan persaingan politik tersebut. Setiap pemilihan baik itu gubernur, bupati maupun kepala desa mempertimbangkan keterwakilan etnis dan agama, sehingga *power sharing* antara kumpulan etnis dominan selalu mewarnai dalam setiap proses pemilihan kepemimpinan politik.³

Desentralisasi kemudian dianggap menjadi salah satu solusi dalam menyelesaikan permasalahan yang ada di daerah. Tujuan utama desentralisasi adalah mengurangi beban pemerintah pusat dalam menangani urusan domestik sehingga terfokus merespon berbagai

¹ Mahasiswa Pasca Sarjana Ilmu Politik Universitas Indonesia (UI)

² Lihat Laode Ida, 2014, *Election And Political Evil Ambition In Indonesia's Reformasi Era*, International Journal of Politics and Good Governance Volume 5, No. 5.4 Quarter IV 2014, hal. 4

³ Bagir Manan. 2004. *Menyongsong Fajar Otonomi Daerah*, FH UII Press, Yogyakarta. Hal. 25

kecenderungan global dan berkonsentrasi pada perumusan kebijakan makro nasional yang lebih strategis. Desentralisasi juga bertujuan agar pemerintah daerah mengalami proses pemberdayaan yang signifikan dan bertanggung jawab, dengan tidak lagi dibawah dominasi pemerintah pusat. Pemerintah pusat hanya berperan melakukan supervisi, memantau, mengawasi dan mengevaluasi pelaksanaan otonomi daerah.⁴

Sebagai koreksi terhadap kegagalan sistem sentralisasi dan uniformisasi pemerintah pusat dengan keluarnya kebijakan desentralisasi untuk otonomi daerah yang dalam visi otonomi daerah yakni dibidang politik, ekonomi, sosial budaya. Untuk bidang politik, karena otonomi daerah adalah buah dari kebijakan desentralisasi dan demokratisasi, maka harus dipahami sebagai sebuah proses untuk membuka ruang bagi lahirnya kepala daerah yang dipilih secara demokratis, memungkinkan penyelenggaraan pemerintahan yang responsif terhadap kepentingan masyarakat dan memelihara suatu mekanisme pengambilan keputusan yang taat pada azas pertanggungjawaban publik.⁵

Pembagian sebagian otoritas politik, otoritas pembuatan undang-undang, dan otoritas fiskal ke pemerintah kabupaten/kota. Kebijakan desentralisasi diwujudkan melalui UU No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah yang kemudian mengalami revisi melalui UU No. 32 Tahun 2004. Munculnya kebijakan desentralisasi merupakan respon atas hubungan pusat-daerah yang sentralistik sebagaimana diatur melalui UU No. 5 Tahun 1974. UU No. 5 Tahun 1974 yang menegaskan struktur hirarki kebawah, bahwa pemerintah daerah adalah perpanjangan tangan otoritas pusat.

Ketidakpuasan daerah terhadap pusat menjadi wacana terbuka, kemarahan masyarakat kepada apa yang terlihat sebagai dominasi pusat dan perlakuan tidak adil juga semakin meluas dalam gelombang krisis ekonomi tersebut. Desentralisasi politik idealnya untuk menciptakan pengelolaan fiskal, kelembagaan negara, instrumen hukum, dan pengawasan wilayah yang lebih memperhatikan keseimbangan politik antara pusat dan daerah. Namun konsep ini tidak serta-merta menjadi solusi bagi permasalahan yang berakar pada keanekaragaman sosial, budaya, dan agama. Terjadinya konflik etnis pada beberapa daerah seperti di Kalimantan, Maluku, Sulawesi memperlihatkan desentralisasi belumlah seideal cita-citanya. Meskipun desentralisasi adalah pilihan kebijakan bagi Indonesia pasca otoritarianisme Orde Baru, tetapi pilihan itu bukanlah tanpa persoalan, terutama jika kita

⁴ Donni Edwin dkk. 2005. *Pilkada Langsung Demokratisasi Daerah dan Mitos Good Governance*, Pusat Kajian Politik, Departemen Ilmu Politik Universitas Indonesia, Jakarta. Hal. 6

⁵ Ryaas Rasyid. 2005. *Desentralisasi dan Otonomi Daerah*, Jakarta: LIPI Press. Hal. 8-9

lebih jauh menyoroti dinamika sosial dan budaya, tidak sekedar terbatas pada aspek perubahan kelembagaan negara.⁶

Salah satu kebijakan yang tidak dapat dilepaskan dari desentralisasi dan berkaitan dengan lahirnya sentimen identitas adalah kebijakan pemekaran. Pemekaran adalah istilah Indonesia untuk menyebut sub-divisi distrik-distrik dan provinsi yang ada dalam rangka menciptakan unit-unit administratif baru.⁷ Pemekaran adalah aspek yang paling mencolok dan tidak terencana terkait proses desentralisasi di Indonesia, karena para pembuat kebijakan desentralisasi di Indonesia tidak bermaksud memicu terjadinya pemekaran yang tergesa-gesa. Dari sekian banyak literatur tentang desentralisasi diseluruh dunia mengenai transfer kekuasaan dari tingkat administratif ke yang lainnya, tidak ada yang menyebutkan perlunya membuat kembali batas-batas baru wilayah administratif itu sendiri.

Kebebasan politik dan kesempatan yang terbuka oleh desentralisasi ini tidak disia-siakan oleh beberapa daerah yang selama ini ingin membentuk daerah pemekaran baru dan terlepas dari induknya. Pakpak Bharat adalah satu-satunya yang mekar dari kabupaten induknya Dairi pada tahun 2003. Berbeda dengan pemekaran pada tingkat provinsi yang merupakan gabungan dari beberapa kabupaten/kota, pemekaran pada tingkat kabupaten sangat dekat kecenderungannya pada upaya memelihara eksistensi etnis dan teritorial.

Pemekaran Kabupaten Pakpak Bharat berdasarkan Undang-Undang RI No.9 Tahun 2003 tentang Pembentukan Pakpak Bharat dengan wilayah yang ditetapkan terdiri atas 3 kecamatan, yaitu Kecamatan Sitelu Tali Urang Jehe, Kecamatan Kerajaan, dan Kecamatan Salak. Peresmian Kabupaten Pakpak Bharat sendiri beserta pelantikan Pejabat Bupati Pakpak Bharat Tigor Solin dilaksanakan pada 28 Juli 2003 di Medan oleh Menteri Dalam Negeri Hari Sabarno.

Keinginan Pakpak Bharat membuat DOB sendiri cenderung didorong oleh motif homogenitas etnis. Asumsi ini diperkuat dengan data demografi kependudukan Kabupaten Dairi sebelum pemekaran terjadi. Kabupaten Dairi yang penduduk aslinya merupakan etnis Pakpak mengalami peminggiran dalam bidang politik, sosial dan budaya di tanahnya sendiri akibat kalah dalam hal kuantitas dengan etnis Toba sebagai pendatang yang bermigrasi dari Tapanuli Utara.

⁶ Fadjar Ibnu Thufail dan Martin Ramstedt, *Kegalauan Identitas: Agama, Etnisitas, dan kewarganegaraan pada masa Pasca Orde Baru*, Gramedia, Jakarta 2011. hal. 2

⁷ Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken (ed), *Politik Lokal di Indonesia*, YOI & KITLV, Jakarta 2014. hal. 25

Tabel 1.1 Persentase Penduduk Menurut etnis di Kabupaten Dairi Tahun 2005

No.	Etnis	Persentase (%)
1	Karo	15,11
2	Batak Toba	30,15
3	Pakpak	18,42
4	Simalungun	9,53
5	Mandailing	9,10
6	Jawa	8,22
7	Aceh	6,09
8	Nias	3,38
Total		100,00

Sumber: Badan Pusat Statistik Kabupaten Dairi, *Kabupaten Dairi dalam Angka*. Tahun 2005.

Meskipun demikian motivasi lain—seperti isu efisiensi dan efektivitas pemerintahan, pemerataan pembangunan, kesejahteraan masyarakat, dan kepentingan elit lokal tetap relevan dalam tuntutan pemekaran Kabupaten Dairi ini.

Oleh karena itu diakhir tulisan ini berusaha melontarkan alasan Pemekaran Pakpak Bharat juga merupakan satu kasus dari sekian banyak pemekaran dalam arus *bigbang decentralization* yang terjadi di Indonesia. Namun faktor-faktor dan kondisi yang berlaku pada daerah yang menuntut pemekaran tidaklah seragam. Secara umum pemekaran Pakpak Bharat terlihat bermotif homogenitas identitas, tuntutan etnis asli untuk dapat memiliki pemerintahan dan wilayah yang murni dari etnis Pakpak sendiri.

Namun jika kita berhenti pada asumsi itu maka kita akan jatuh pada kesimpulan ahistoris dan mendistorsi politik identitas yang berlaku di daerah tersebut. Tulisan ini juga meninjau lebih jauh proses politik, sosial dan kultural yang dibentuk oleh dinamika desentralisasi dan cara masyarakat Pakpak Bharat terlibat dalam dinamika itu melalui penafsiran kembali lembaga, instrumen hukum dan teritorial sehingga menghasilkan DOB Kabupaten Pakpak Bharat.

2. Kajian Pustaka

Penelitian yang dilakukan oleh Fikarwin Zuska (2012) yang berjudul; *“Politik Etnisitas dan Pemekaran Daerah”*.⁸ Dilihat dari judulnya, Fikarwin Zuska terlihat telah mengaitkan langsung kajian politik etnis dengan pemekaran daerah, penelitiannya sendiri

⁸ Jurnal Antropologi Indonesia, Volume 33, Nomor 3, 2012. Hal. 203-205

dilaksanakan pada pemekaran Kabupaten Dairi dan berfokus pada etnis Pakpak. Fikarwin menjelaskan bahwa pemekaran daerah yang terjadi di Indonesia tidak selalu didorong oleh kepentingan elit lokal untuk menduduki jabatan di kabupaten/kota/provinsi pemekaran. Bahwa politik etnisitas pun tidak kalah kuat memicu tindakan politik pemekaran daerah.⁹

Kesadaran akan identitas etnis dan penggunaan identitas etnis kolektif merupakan sumber energi politik yang kuat dan berkesinambungan. Kasus pemekaran di Kabupaten Dairi ini menurut Zuska sangat menarik, spesifik, dan dapat dikatakan nyaris tanpa kekerasan walaupun nuansa etnisitasnya sangat kental. Ini terlihat dalam perilaku politik etnisitas orang Pakpak menghadapi orang Batak Toba di Kabupaten Dairi: damai dan bertahap, mengedepankan dialog sehingga terhindar dari benturan fisik.¹⁰

Penelitian Fitriani Sari (2015) berjudul; "*Pergulatan Etnis dalam Pemekaran Daerah (Studi Kasus: Wacana Pemekaran Pinrang Utara)*"¹¹ Sama seperti tulisan yang dibahas sebelumnya, tulisan Fitriani ini juga telah langsung mengaitkan antara politik identitas etnis dan upaya pemekaran daerah. Bedanya, Fitriani memiliki asumsi bahwa situasi, kondisi yang melahirkan tuntutan pemekaran itu diciptakan oleh elit lokal terlebih dahulu sedangkan etnis adalah alatnya. Dia mengambil contoh Gayo yang berencana berpisah dari Aceh karena merasa etnis mereka berbeda dengan etnis Aceh, pemekaran Sulawesi Selatan yang menjadikan etnis Mandar menjadi mayoritas dan berkuasa di provinsi baru Sulawesi Barat. Tulisan Fitriani berfokus pada perbedaan etnis sebagai salah satu instrumen pemekaran daerah. Mengambil contoh di Sulawesi Barat, Fitriani menyatakan selain karena alasan administratif seperti pusat pelayanan publik yang jauh dan sulit dijangkau oleh masyarakat Sulawesi Barat, perbedaan identitas serta sejarah asal muasal mereka juga menjadi salah faktor untuk memisahkan diri dari Sulawesi Selatan. Kemunculan politik etnis diawali oleh tumbuhnya kesadaran yang mengidentikkan mereka ke dalam suatu golongan atau kelompok etnis tertentu. Kesadaran ini kemudian memunculkan solidaritas kelompok dan kebangsaan yang mengacu pada politik "kelompok etnis".

Penelitian yang dilakukan Jacqueline Vel (2014) yang meneliti tentang politik identitas etnis dan usulan pemekaran-pemekaran di Pulau Sumba yang dicurigai hanyalah taktik untuk memperbanyak struktur birokrasi pemerintahan sehingga dapat mempekerjakan lebih banyak orang sebagai PNS. Dalam tulisannya ini, Vel menggambarkan kampanye untuk mendirikan dua dari tiga kabupaten baru yang diusulkan di Sumba Barat, yaitu Sumba

⁹ Fikarwin Zuska, 2012, Jurnal Antropologi Indonesia, volume 33, Nomor 3, hal. 203

¹⁰ Lihat Fikarwin Zuska, 2012, Jurnal Antropologi Indonesia, volume 33, Nomor 3, hal. 203

¹¹ Lihat Fitriani Sari Handayani Razak, *Pergulatan Etnis dalam Pemekaran Daerah (Studi Kasus; wacana pemekaran Pinrang Utara)*, Jurnal Ilmu Pemerintahan, Volume 3, Nomor 2, Juli 2015, hal. 83-92

Tengah dan Sumba Barat Daya. Vel menghadirkan kerangka analisis untuk memahami kesempatan-kesempatan yang disodorkan oleh desentralisasi. Sumba sebagai pulau yang miskin sumber daya menjadikan birokrasi negara sebagai sektor ekonomis yang penting, dimana 90% anggarannya berasal dari Jakarta. Usaha untuk menciptakan kabupaten baru membutuhkan aktor-aktor yang terlibat dalam perjuangan politik. Aktor-aktor ini memiliki kaitan satu sama lain melalui jaringan-jaringan yang memiliki sejarah dan kultur yang sama. Untuk memperkuat landasan cita-cita mendirikan kabupaten baru, mereka menciptakan sebuah identitas politik bersama. Politik identitas lokal biasanya seringkali menggunakan agama dan etnisitas, namun di Sumba Tengah hal ini sulit dilakukan karena daerah ini cenderung homogen pada hal agama dan etnisitas. Sebagai gantinya para elit lokal menyulap identitas-identitas dari materi-materi yang kurang nyata, seperti sejarah masa lalu wilayah mereka.¹²

3. Metodologi Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan kualitatif yang berfokus pada studi politik etnis di daerah pemekaran Pakpak Bharat. Penelitian kualitatif berfungsi untuk menghasilkan uraian yang mendalam tentang tulisan, ucapan, dan perilaku yang dapat diamati dari individu, kelompok masyarakat atau organisasi dalam suatu konteks tertentu yang dikaji dari sudut pandang yang utuh, komprehensif dan holistik. Penelitian ini menggunakan studi kasus yang berfokus pada lokus yang kecil, bersifat holistik atau fokus pada fenomena yang terjadi, menggunakan strategi pembuktian yang spesifik, dan melakukan triangulasi terhadap berbagai bukti yang didapatkan dari beberapa sumber. Penelitian ini akan bersifat observasi partisipan dimana peneliti akan memposisikan diri sebagai bagian dari penelitian untuk mendapatkan penjelasan yang utuh dan mendalam terkait fenomena yang diangkat.

4. Pembahasan

4.1. Kebangkitan Etnis Pakpak

Dasar argumen Kimura terkait isu regionalisme di Indonesia adalah bahwa isu ini tidak dapat dijelaskan terpisah hanya dengan melihat pada politik level nasional, atau permintaan pada level lokal. Melainkan pusat, daerah dan lokal saling terkait melalui jaringan dan aliansi yang mereka bangun. Dan pemekaran daerah sebagai reorganisasi wilayah pemerintahan adalah sebuah fenomena politik dan bukan hanya dijelaskan dengan alasan-alasan administratif. Pada konteks pemekaran Kabupaten Dairi apa yang dikatakan Kimura

¹²Jacqueline Vel, *Kampanye Pemekaran di Sumba Barat*, dalam *Politik Lokal di Indonesia*, Henk Schulte Nordholt & Gerry Van Klinken (ed), KITLV, Jakarta, 2014, hal. 119

dapat kita temukan dalam dinamika pemekaran Kabupaten Dairi menjadi Kabupaten Pakpak Bharat dibawah ini.

Terpilihnya M.P. Tumanggor sebagai Bupati Dairi pada tahun 1999, mengakhiri ketidakpastian politik yang membuat gusar hati orang-orang Pakpak. M.P. Tumanggor menjadi tumpuan harapan orang Pakpak untuk meneruskan pendahulunya sebagai patron politik yang melindungi kepentingan kelompok etnis Pakpak.¹³ Dan benar saja, pada awal masa pemerintahannya daerah Simsim mendapat perhatian khusus, ia juga memperhatikan aspirasi orang Pakpak dalam hal rekrutmen pegawai pemerintah, dan memberi peluang orang Pakpak mendapat lebih banyak lagi proyek pemerintah.

Ketika hubungan kekuasaan lokal di Kabupaten Dairi sedang mesra-mesranya dengan kelompok etnis Pakpak, pada saat yang sama pemerintah pusat memperkenalkan otonomi daerah pada tahun 2001. Dimata orang Pakpak otonomi daerah ini dianggap sebagai peluang memperkuat dan memperjuangkan kepentingan kelompok etniknya. Orang-orang Pakpak memanfaatkan otonomi daerah dengan memaksimalkan diskusi-diskusi tentang demokrasi dan keterbelakangan kelompok etnisnya di tanah kelahirannya sendiri.

Diskusi-diskusi tersebut digagas oleh pemuka masyarakat dan organisasi komunal seperti Lembaga Kebudayaan Pakpak (LKP) dan IKPPI. Tema dan wacana yang dibicarakan seperti kedudukan dan peran etnis Pakpak dimasa otonomi daerah, persoalan struktural penduduk asli atau masyarakat adat yang terbelakang, tertinggal secara ekonomi dan terpinggirkan dalam politik mendapatkan sambutan luas serta diperbincangkan secara terbuka tanpa dibebani rasa takut dicurigai oleh pihak keamanan.

Salah satu wacana yang berkembang dalam diskusi-diskusi tersebut adalah tentang pemekaran Kabupaten Dairi. Soal penguasaan sumber daya alam juga menjadi hangat ditengah-tengah masyarakat. Jika sebelum tahun 1999, orang Pakpak merasa takut membicarakan pengelolaan sumber daya alam dan penduduk asli sebagai pemilik tanah ulayat, dimasa otonomi daerah pembicaraan tentang tanah adat semakin meluas. Klaim orang Pakpak sebagai pemilik tanah ulayat terus meninggi dan dinyatakan secara terbuka di wilayah-wilayah yang terdapat orang Pakpaknya. Pengakuan sebagai pemilik tanah ulayat ini menambah tenaga baru dalam penguatan kesadaran etnis Pakpak. Tanah ulayat yang telah berpindah tangan tersebut dipertanyakan dan digugat kembali di masa otonomi daerah. Pernyataan-pernyataan yang mengangkat persoalan tanah ulayat telah memompa semangat

¹³ Lihat hubungan antara politik etnis dengan patronase politik yang dijabarkan Caselli & Coleman & Fearon, dan Kanchan Chandra pada bab I. Kanchan Chandra, *Making Causal Claims about the effect of 'ethnicity'*, dalam Marc Irving Lichbach & Alan S. Zuckerman, *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, Cambridge University Press, New York, 2009, hal. 379

kesukuan orang Pakpak sekaligus mulai menunjukkan sikap ketidaksenangan terhadap kelompok-kelompok etnik yang menguasai tanah ulayatnya.

Isu pemekaran daerah sangat berpengaruh pada identitas, apalagi pemekaran yang terjadi atas dasar perpecahan identitas seperti di Dairi. Ada potensi perubahan hubungan mayoritas-minoritas di kedua daerah, dimana daerah baru mereka yang minoritas akan menemukan diri mereka menjadi mayoritas baru. Pada saat yang sama, mereka yang selama ini bagian dari mayoritas tiba-tiba menemukan diri mereka menjadi minoritas.

Masyarakat beretnis Batak Toba merasakan ancaman dari bangkitnya kesadaran etnis Pakpak ini, muncul kabar dimana-mana kalau orang Batak Toba akan diusir dari tanah Pakpak. Akibatnya orang Batak Toba mengkonsolidasikan diri untuk memberikan perlawanan jika benar mereka akan diusir. Ketegangan antara dua etnis ini dirasakan sangat kuat di Sidikalang pada tahun 2001, suasana saling curiga dan saling berjaga-jaga antar mereka sebagai antisipasi kalau terjadi penyerangan.

Walaupun terjadi ketegangan etnis, tetapi kedua kelompok etnis ini masing-masing dapat menahan diri sehingga tidak terjadi pertumpahan darah. Ketegangan hubungan etnis ini perlahan-lahan mengendur karena tidak ada yang mendahului penyerangan ke kelompok lain, akhirnya ketegangan reda dengan sendirinya. Namun redanya ketegangan antar dua kelompok etnis ini, bukan berarti konflik terselubung antara etnis Pakpak dan Batak Toba selesai dengan sendirinya. Ketegangan etnik terselubung antara kedua kelompok etnis ini terus berlangsung dan bersifat laten.

4.2. Eksistensi Etnis

Kesadaran etnis Pakpak sebagai orang Pakpak semakin menguat dibawah kepemimpinan M.P. Tumanggor, dapat dilihat dari semakin aktifnya IKPPI melakukan kampanye politik dan kultural untuk menyebarkan penguatan identitas etnisnya. Meningkatnya kesadaran etnis ini dimanfaatkan oleh kaum terdidik Pakpak untuk menampilkan bahasa Pakpak dalam siaran radio swasta komersial di Sidikalang pada tahun 2000. Tujuannya tentu saja mengkampanyekan pemakaian bahasa Pakpak secara massif ditengah masyarakat sehari-hari.

Pemakaian bahasa Pakpak dalam siaran radio menimbulkan kebanggaan tersendiri dalam diri orang Pakpak, sehingga pendengarnya di kota maupun di kampung-kampung terdorong untuk menggunakan bahasa Pakpak. Melalui radio ini juga cerita-cerita rakyat dan dongeng Pakpak mulai diperdengarkan, cerita-cerita yang lama terpendam dan nyaris hilang mulai giat digali kembali pada akhir tahun 2001.

Pada masa awal otonomi daerah ini orang Pakpak juga memanfaatkan situasi untuk melakukan konsolidasi kelompok etnisnya. Pemuka masyarakat, IKPPI dan kaum terdidik lokal yang selama ini merumuskan dan memperkuat identitas etnis Pakpak kini telah muncul sebagai elit Pakpak.¹⁴ Kesadaran elit etnis Pakpak ini tentunya sudah tinggi, merekalah yang kemudian memanfaatkan sentimen kesukuan untuk tujuan politik dan ekonomi. Pemanfaatan dan pemanipulasian sentimen etnis tersebut dapat terlihat dari keinginan kuat elit etnis Pakpak mendapatkan kekuasaan diwilayahnya sendiri.

Manipulasi terhadap sentimen etnis tercermin dari pernyataan-pernyataan yang dikampanyekan elit Pakpak di masa otonomi daerah, salah satunya adalah pentingnya menjadi orang Pakpak, menjadi penduduk asli sekaligus pemilik tanah ulayat di tanah kelahirannya sendiri. Elit Pakpak menyadari bahwa tanpa memanipulasi sentimen kelompok etniknya, orang Pakpak tidak akan pernah bangkit menjadi amunisi politik untuk bernegosiasi dengan kekuasaan dan birokrasi yang mayoritas dikuasai orang Batak Toba.

Usaha-usaha yang dilakukan oleh kelompok masyarakat sipil dan elit Pakpak diatas, sejalan dengan kerangka kerja *bottom up* nya Kimura tentang usaha pemekaran yang digerakkan dari bawah;

"A bottom-up framework suggests that a group of actors band together to demand a new province from a recalcitrant state. These actors are typically motivated by a frustration with the status quo. Here we can identify two different kinds of groups, local civil society organizations and local elites. "

"...Local civil society groups will often mobilize around issues of perceived social injustice or inequality. These issues are likely to be expressed within a given province and between different groups. One group may feel more politically or economically marginalized and may perceive that this emerges due to differences in religion or ethnicity. "¹⁵

Salah satu usaha untuk membangun kesolidan masyarakat etnis Pakpak di Kabupaten Dairi, misalnya generasi muda Pakpak melaksanakan Kongres Rakyat Simsim pada tanggal 22 juni 2002 di Kecamatan Sukarame. Kegiatan ini diinisiasi oleh Lembaga Konsultasi Perencanaan Pembangunan (LKPP-Indonesia) yang dipimpin oleh Muda Banurea. Selain itu di kalangan birokrat kantor bupati Dairi juga dibentuk Arisan Keluarga Pakpak yang diketuai oleh Hotman Capah. Anggota arisan tersebut kebanyakan adalah PNS di lingkungan Kantor

¹⁴ Lahirnya elit etnis seperti ini baru mulai terjadi setelah runtuhnya Orde Baru, khususnya di daerah yang mengalami konflik etnis dan atau elit lokalnya yang berkompetisi merebut kekuasaan. Salah satu contohnya adalah munculnya elit baru Dayak pasca 1998. Gerry van Klinken, "Indonesia's New Ethnic Elites" dalam Henk Schulte Nordholt and Irwan Abdullah (eds) *In Search of Transition*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). Hal. 66-105

¹⁵ Ehito Kimura, *Provincial Proliferation: Vertical Coalitions And The Politics of Territoriality In Post-Authoritarian Indonesia*, *op.cit* hal. 24

Bupati Dairi termasuk M.P. Tumanggor, kegiatannya adalah berkumpul secara bergiliran di rumah anggota dan berdiskusi tentang berbagai hal tentang pembangunan termasuk soal pemekaran.¹⁶

Dalam bayangan mereka bila ada satu kabupaten baru mekar dari Dairi yang penduduknya mayoritas orang Pakpak, maka harkat martabat orang Pakpak akan terangkat dalam semua aspek, baik ekonomi, politik dan aspek sosial budaya. Jika itu terjadi maka semua pejabat mulai dari bupati, ketua dan anggota DPRD serta pejabat-pejabat di bawahnya adalah orang Pakpak. Hal yang sama juga akan terjadi pada penguasaan sumber daya alam dan budaya Pakpak akan lebih dikenal di masyarakat umum.¹⁷

Dukungan moral dan sosial dari lima *suak* Pakpak ini dijadikan modal politik oleh elit etnik Pakpak. Elit etnis Pakpak semakin kuat mendesak percepatan pembentukan kabupaten baru dengan cara mobilisasi massa dan memanipulasi sentimen etnik untuk memompa soliditas dan solidaritas orang Pakpak. Manipulasi sentimen etnisitas tersebut dijalankan melalui isu penduduk asli, pemilik tanah ulayat, menjadi tuan rumah di tanah kelahiran sendiri dan marginalisasi politik dan ekonomi. Isu-isu tersebut menjadi justifikasi pembentukan kabupaten baru. Dengan semakin meningkatnya kesadaran etnis Pakpak, elit semakin gencar memobilisasi massa dengan menggelar demonstrasi-demonstrasi untuk mendapat dukungan kekuasaan lokal.

Diskusi-diskusi diatas kebanyakan diprakarsai oleh bupati M.P. Tumanggor, dalam setiap pertemuan dengan berbagai elemen masyarakat tersebut diatas, beliau selalu memaparkan alasan-alasan pentingnya pemekaran untuk peningkatan harkat-martabat orang Pakpak, peningkatan status dan peranan serta peningkatan kesejahteraan masyarakat di wilayah pemekaran, yaitu masyarakat Pakpak khususnya. Dukunganpun mengalir dari hampir semua elemen masyarakat Pakpak dan di luar Pakpak yang juga prihatin dengan kondisi yang terjadi. Orang-orang Pakpak yang semula ragu-ragu dan menentang, akhirnya beralih mendukung pemekaran.

4.3. Pemekaran Daerah

Konsep koalisi vertikal yang diajukan Kimura mencoba menyatukan dikotomi soal ide pemekaran datang dari bawah/*bottom up* atau inisiatif dari atas/*top down*. Kerangka kerja koalisi vertikal ini adalah koalisi dimana baik individu ataupun kelompok pada level

¹⁶ Drs. Lister Berutu dkk, sejarah berdirinya Kabupaten Pakpak Bharat, hal. 23

¹⁷ Lihat Kanchan Chandra tentang politik identitas dan patronase politik, *Making Causal Claims about the effect of 'ethnicity'*, dalam Marc Irving Lichbach & Alan S. Zuckerman, *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, Cambridge University Press, New York, 2009 hal. 382

administrasi yang berbeda sebagai kekuatan sentral mewujudkan pemekaran daerah.¹⁸ Poin sentral dari konsep yang diajukan Kimura adalah pembentukan daerah pemekaran baru bukanlah produk dari aktor tunggal atau sekelompok aktor. Tetapi merupakan usaha bersama antara individu-individu dan kelompok-kelompok pada level administrasi yang berbeda-beda.

Meskipun pemekaran daerah adalah hal yang penting namun pemekaran daerah adalah sebuah fenomena yang belum memiliki teorinya sendiri. Untuk menjangkau fenomena ini secara teoritis banyak dipakai pendekatan ekonomi politik, gerakan sosial, dan studi negara. Kerangka kerja koalisi vertikal ini didasarkan pada proses-proses dan *relationship* dalam rangka untuk memahami kemunculan fenomena pemekaran daerah di Indonesia. Kerangka kerja ini menggarisbawahi bagaimana faktor nasional dan lokal mempengaruhi cara aktor berpikir tentang daerahnya dan bagaimana, dalam kondisi yang pasti, sejumlah kepentingan aktor bisa tumpangtindih untuk membentuk koalisi vertikal demi mewujudkan status kabupaten baru.

Koalisi vertikal bisa didefinisikan sebagai aliansi dari berbagai aktor mulai dari level lokal (kabupaten), provinsi, sampai level nasional. Aktor-aktor utama dalam koalisi ini termasuk organisasi masyarakat sipil lokal, elit politik lokal, elit politik tingkat provinsi, elit politik nasional, partai politik, lembaga negara termasuk militer dan kementerian terkait. Sebuah aliansi memiliki kepentingan antar aktor yang kemungkinan tidak akan bertemu dan bekerjasama jika bukan karena pemekaran daerah. Untuk mengkaji aktor-aktor dalam koalisi ini, kita bagi menjadi tiga level administrasi, aktor lokal, tingkat provinsi dan nasional. Inisiatif tentang wacana pemekaran bisa datang dari nasional (*top-down*) atau dari tingkat lokal (*bottom-up*), dan bisa jadi secara serempak dari atas dan bawah.

Masyarakat Pakpak berkontribusi terhadap pemekaran dengan memberi ide-ide mereka melalui perwakilan-perwakilan mereka di Komite Pemekaran Kabupaten Dairi (KPKD). KPKD dibantu oleh tim ahli yang ditunjuk dari kalangan perguruan tinggi yaitu Mutsuhito Solin dan seorang anggota DPRD Azis Angkat. Kedua orang itu bertugas mengevaluasi *draft* usulan yang telah disiapkan oleh para staff bupati yang dikomandoi oleh asisten I Drs. Tigor Solin. Mereka sengaja ditunjuk dengan alasan lebih mengerti undang-undang dan peraturan terkait pemerintah daerah dan persyaratan pemekaran. Meski begitu

¹⁸ Ehito Kimura, *Provincial Proliferation: Vertical Coalitions And The Politics of Territoriality In Post-Authoritarian Indonesia*, (Disertasi, Political Science University of Wisconsin-Madison, 2006) hal. 15

hampir semua informan mengatakan, bahwa sutradara utama pemekaran ini adalah M.P. Tumanggor.¹⁹

Proses pemekaran Kabupaten Dairi juga tidak bisa dilepaskan dari adanya sinergi berbagai komponen masyarakat dengan pemerintah, baik yang ada di jajaran birokrasi pemerintah (eksekutif) ataupun di Dewan Perwakilan Rakyat (legislatif). Semua komponen masyarakat Pakpak saling bersinergi satu sama lain dalam mendukung pembentukan kabupaten baru. Sinergitas antar komponen masyarakat Pakpak ini tidak bisa dilepaskan dari peran pemerintah kabupaten Dairi yang terus-menerus memfasilitasi berbagai aktivitas untuk mewujudkan mekarnya kabupaten baru. Setiap komponen masyarakat memberikan kontribusinya sesuai kompetensi dan kapasitasnya dalam rangka untuk mempercepat pembentukan kabupaten Pakpak Bharat.

5. Kesimpulan

Etnis Pakpak telah menjadi masyarakat minoritas yang termarginalisasi secara sistematis; marginal dari sistem sosial kultural, politik dan geografis. Hal itu menimbulkan banyak peristiwa menyedihkan, kemarahan yang terpendam, dan keinginan untuk suatu saat kelak harus bangkit dari keterpurukan.

Pelemahan identitas etnis Pakpak dimulai dari marginalisasi geografisnya. Wilayah tradisional Orang Pakpak telah tersegmentasi dan terpencar di beberapa wilayah keresidenan dan *onder Afdeling* sejak zaman penjajahan Belanda. Dari *si Lima Suak* Pakpak, *suak* Boang berada di wilayah keresidenan Aceh, dan *suak* Kelasén masuk ke wilayah *onder Afdeling* Batak Landén. Pembentukan Kabupaten Dairi tahun 1960 pun masih mengacu pada segmentasi wilayah yang diciptakan Belanda.

Khususnya soal nama Kabupaten dan wilayah cakupannya. Pada saat itu Orang Pakpak sudah mengusulkan nama Kabupaten Pakpak sebagai kabupaten baru yang lepas dari Kabupaten Tapanuli Utara, dan wilayahnya adalah wilayah cakupan *si Lima Suak* Pakpak. Namun karena perwakilan di dewan yang sangat kecil, sehingga eksekutif maupun legislatif di kabupaten Tapanuli Utara dan Sumatera Utara tidak sepakat, sehingga diajukan nama Dairi dengan wilayah sama seperti *onder Afdeling* Dairi yang dibuat oleh Belanda. Orang Pakpak hanya bisa menerima keputusan pahit itu dengan diam, setidaknya sudah berpisah dari kabupaten Tapanuli Utara.

¹⁹ Drs. Lister Berutu, *ibid* hal. 44. Sesuai dengan yang didengar penulis dari wawancara langsung dengan pak Lister Berutu dan juga opung J.H. Manik.

Namun usaha untuk membangkitkan kembali identitas Pakpak selalu kembali muncul ketika situasi politik mendukung. Kelompok terdidik yang lahir dari tengah masyarakat sendiri menjadi modal untuk melakukan perbaikan nasib orang Pakpak di tanah leluhurnya. Sampai ketika reformasi politik terjadi dan gelombang desentralisasi yang melanda seluruh Indonesia, etnis Pakpak pun siap mewujudkan Kabupaten-nya sendiri. Kabupaten yang merepresentasikan eksistensi etnis mereka, lepas dari bayang-bayang etnis lain. Besarnya keinginan orang Pakpak untuk pemekaran wilayah Kabupaten Dairi, lebih disebabkan oleh masalah ketidakadilan yang dirasakan sejak zaman Kolonial Belanda, Jepang dan setelah kemerdekaan. Akibatnya pada masa otonomi daerah ini, ketertinggalan dan keterkungkungan tersebut diaktualisasikan dengan besarnya keinginan untuk mendirikan suatu kabupaten yang identik dengan etnis Pakpak.

Perspektif konstruktivis dalam melihat etnisitas, penulis anggap lebih tepat untuk menjelaskan fenomena etnis Pakpak dalam usaha-usaha untuk membangkitkan identitasnya, sampai pada usaha pembentukan Kabupaten Pakpak Bharat. Bagi penganut perspektif ini identitas etnik bersifat situasional dan bisa setiap saat bergeser atau berubah jika situasi atau konteks sosialnya berubah. Identitas etnis menurut perspektif konstruktivis bersifat cair, oleh karena itu merupakan sesuatu yang selalu bisa dikonstruksi dan disesuaikan dengan kebutuhan.

Elit etnis Pakpak dengan sangat baik melakukan penyadaran akan identitas orang Pakpak umumnya, dapat kita lihat isu-isu yang dikembangkan ditengah-tengah masyarakat menjelang pemekaran adalah pengelolaan sumber daya alam tanah Pakpak, mengenai tanah ulayat orang Pakpak dan mempertanyakan kembali bagaimana cara etnis pendatang mendapatkan tanah mereka dahulu. Dalam pertemuan-pertemuan mengenai rencana pemekaran jelas sekali motivasi eksklusifitas identitas tersebut, bagaimana kabupaten baru nanti, mulai dari bupati-nya, anggota legislatif dan semua birokrasinya adalah orang Pakpak. Sumber daya alamnya dikelola oleh orang Pakpak, dan untuk kemajuan orang Pakpak. Tentu pemikiran tersebut muncul dari pengalaman panjang marginalisasi etnis Pakpak tersebut.

Hingga pada akhirnya terbentuklah Kabupaten Pakpak Bharat sebagai hasil kolaborasi dari momentum kebangkitan identitas etnis Pakpak, reformasi politik, dan hasrat politik elit etnis Pakpak. Meski sebenarnya dengan berdirinya kabupaten baru ini, etnis Pakpak semakin memperkecil luasan tanah leluhurnya (*Tanoh Pakpak*). Namun pilihan ini harus diambil agar Pakpak sebagai identitas etnis bisa eksis dalam bentuk kabupatennya sendiri seperti etnis Karo dan Simalungun yang memiliki Kabupaten dengan nama etnisnya masing-masing. Karena jika tidak, seperti yang dikatakan J.H. Manik, etnis Pakpak bisa saja punah karena

tidak memiliki benteng budaya dan tradisi dari serbuan etnis pendatang yang telah mencaplok tanah mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Chandra, Kanchan , *Making Causal Claims about the effect of 'ethnicity'*, dalam Marc Irving Lichbach & Alan S. Zuckerman, *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Edwin, Donni dkk. *Pilkada Langsung Demokratisasi Daerah dan Mitos Good Governance*, Pusat Kajian Politik, Departemen Ilmu Politik Universitas Indonesia, Jakarta, 2005.
- Ibnu, Fadjar Thufail dan Martin Ramstedt, *Kegalauan Identitas: Agama, Etnisitas, dan kewarganegaraan pada masa Pasca Orde Baru*. Gramedia, Jakarta 2011.
- Kimura, Ehito, *Provincial Proliferation: Vertical Coalitions And The Politics of Territoriality In Post-Authoritarian Indonesia*, (Disertasi, Political Science University of Wisconsin-Madison, 2006) .
- Laode Ida, 2014, *Election And Political Evil Ambition In Indonesia's Reformasi Era*, International Journal of Politics and Good Governance Volume 5, No. 5.4 Quarter IV 2014, hal.4.
- Manan, Bagir, 2004. *Menyongsong Fajar Otonomi Daerah*, FH UII Press, Yogyakarta.
- Rasyid, Ryaas, 2005. *Desentralisasi dan Otonomi Daerah*, Jakarta: LIPI Press.
- Sari, Fitriani, Handayani Razak, Pergulatan Etnis dalam Pemekaran Daerah (Studi Kasus; wacana pemekaran Pinrang Utara), Jurnal Ilmu Pemerintahan, Volume 3, Nomor 2, Juli 2015.
- Schulte, Henk, Nordholt & Gerry van Klinken (ed), *Politik Lokal di Indonesia*, YOI & KITLV, Jakarta.
- Zuska, Fikarwin, 2012, Jurnal Antropologi Indonesia, volume 33, Nomor 3.
- Vel, Jacqueline , *Kampanye Pemekaran di Sumba Barat*, dalam *Politik Lokal di Indonesia*, Henk Schulte Nordholt & Gerry Van Klinken (ed), KITLV, Jakarta, 2014.

Bahasa Roh dalam Naratif *Sangin* di Sarawak¹

Noriah Mohamed
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
11800 Pulau Pinang, MALAYSIA
noriahm@usm.my

Abstrak

Sangin ialah aktiviti yang diamalkan dalam kalangan komuniti Sihan di Belaga, Sarawak. Komuniti Sihan boleh dianggap komuniti terancam memandangkan jumlah anggotanya pada tahun 2015 ialah 218 orang sahaja. Selari dengan jumlah penuturnya dan pelbagai faktor lain, aktiviti tradisional masyarakat ini, termasuk *sangin* semakin kurang diamalkan. Aktiviti *sangin* yang berbentuk naratif dilagukan untuk tujuan hiburan atau pengobatan. Kertas kerja ini akan menghuraikan secara ringkas etnografi komuniti Sihan ini dan kaitannya dengan aktiviti *sangin* sebagaimana yang dimaksudkan. Secara khusus akan diperlihatkan perbezaan bahasa yang digunakan dalam aktiviti *sangin* ini yang dikatakan sebagai bahasa *antu* (atau bahasa roh) yang berbeza berbanding dengan bahasa yang digunakan seharian kini oleh komuniti ini.

Kata kunci: *sangin*, Sihan, bahasa *antu*, bahasa roh

Pengenalan

Sihan atau Sian merupakan salah sebuah komuniti peribumi yang terdapat di Belaga, sebuah pekan di Bahagian Ketujuh Sarawak. Sihan dikategorikan sebagai kumpulan yang termasuk dalam kategori etnik yang disebut Kajang. Walaupun interpretasi terhadap perkataan *kajang* belum dibuat secara komprehensif, dalam konteks perbincangannya, Maxwell (1992: 5) menyatakan bahawa perkataan ini merujuk tiga aspek. Pertama, *kajang* bermaksud peribumi lain selain Kayan atau mereka yang bukan Kayan. Kedua, *kajang* bermaksud etnik yang memakan sagu (*pantu* atau *mulung*) (*eaters of palm starch*) dan menjadikan makanan ini sebagai sebahagian diet tradisional mereka. Ketiga, *kajang* bermaksud tempat asal kumpulan ini, iaitu di Lembah Sungai Kajang. Kajang ialah anak sungai kepada Sungai Linau yang ulunya terletak di kawasan paling pedalaman di Bahagian Ketujuh Sarawak di sempadan Indonesia. Ketiga-tiga aspek ini digunakan untuk mengelompokkan orang Ukit, Sihan, Punan, Punan Usang, Punan Busang, Punan

¹ Kertas kerja yang dibentangkan di Seminar internasional naratif sakral dalam warisan Nusantara, anjuran Fakulti Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Sumatera Utara dan Bahagian Sejarah, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 22-23 Mei 2017 di Universitas Sumatera Utara, Indonesia.

Peliran, Punan Sipeng, Punan Ulu Belaga, Punan Ulu Silat, Punan Bah, Baketan Sekapan, Kejaman, Lahanan, Lisum dan Tanjong di bawah kategori etnik Kajang.

Mengikut Sandin (1985: 70), orang Sihan dikaitkan dengan kelompok Penan atau Punan apabila orang Sihan menyatakan "*The Kayan called us (Sihan) Penan while we called ourselves Punan*". Walaupun menganggap diri mereka Punan, bukan semua kelompok Punan ada kaitan dengan orang Sihan (Punan) ini. Sehubungan dengan hal ini, sewaktu diwawancara oleh Sandin, orang Sihan menyatakan (Sandin, 1985: 70):

We speak the same language with Punan Bushang and Punan Aput, and not with other Punan². We consider that the Punan Tanah is "ethnically" ours. We eat the same food and follow the same custom, though our language is not the same.

Walaupun secara am istilah Punan dan Penan dianggap sama malah orang Sihan sendiri menyatakan bahawa "*There is no difference between the Punan and Penan*" (Sandin, 1985: 70), namun begitu dalam perbincangan tentang Sihan, ada dua pandangan tentang hal ini.

Sihan dikaitkan dengan Punan kerana kononnya mereka sebenarnya ialah orang Punan Batu yang pernah menduduki Mujong. Di petempatan tersebut orang Sihan (Punan) disebut 'orang gua' kerana mereka dikatakan tinggal di dalam gua salah sebuah bukit, mungkin Bukit Batu. Namun begitu, orang Sihan moden sekarang ini menyatakan bahawa mereka tidak mengetahui cerita tersebut. Tinjauan penulis juga menunjukkan bahawa orang di Belaga tidak mengetahui perihal Punan Batu. Namun begitu, ada informan Sihan yang diwawancara menyatakan bahawa mereka pernah mendengar orang gua yang dimaksudkan. Orang gua berkenaan dianggap orang kerdil yang sukar dikesan kerana mereka amat tangkas menghilangkan diri.

Gordon (2005) dalam *Ethnologue: Languages of the World* (<http://www.ethnologue.com/showcountry.asp?name=MYK>) ada menyenaraikan bahasa Punan Batu 1 seperti yang berikut:

² Punan lain yang dimaksudkan ialah Punan Losong, Punan Apan, Punan Silat, Punan Gang, Punan Suai, Punan Jelalong, Punan Serungo, Punan Nyirong dan Punan Niah.

Jadual 1: Maklumat tentang Punan Batu 1

Punan Batu 1	[pnm] 30 (2000 Wurm). Central, west of Long Geng, southeast of Belaga. <i>Classification:</i> Austronesian, Malayo-Polynesian, Northwest, Melanau-Kajang, Kajang Nearly extinct. More information.
--------------	--

Sumber: Gordon (2005)

Mungkin benar orang Sihan bukan orang Punan Batu kerana pada waktu yang lebih awal, Urquhat (1955: 193) yang menyenaraikan dialek di kawasan Kapit menyebutkan bahawa antara informan beliau ialah Nyupeh (f) anak Nyakin yang tinggal di Rumah Punan Batu tetapi pada masa yang sama beliau menyatakan bahawa beliau tidak menyenaraikan kosa kata tiga bahasa, yakni Cina, Sian dan Punan Busang. Jelaslah di sini bahawa bahasa Punan Batu yang dituturkan oleh informan Punan Batu ini bukan bahasa Sihan. Demikian juga catatan Maxwell (1992: 7) yang menyatakan bahawa "*Sihan and Punan Batu share clear cognates for 48 items and have noncognate forms for 39 items*" juga jelas menunjukkan bahawa bahasa Sihan dengan bahasa Punan Batu bukan bahasa yang sama tetapi mempunyai hubungan kekerabatan pada tatattingkat keluarga bahasa.

Kedua, antara istilah Punan dan Penan ada perbezaan. Aichner (1958: 742) mencatatkan hal tersebut seperti yang berikut:

Some Punan Tana have lately settled down in long-houses and started farming e.g. in the Jelalong River. But they want to be called now Penan instead of Punan to show their changed status.

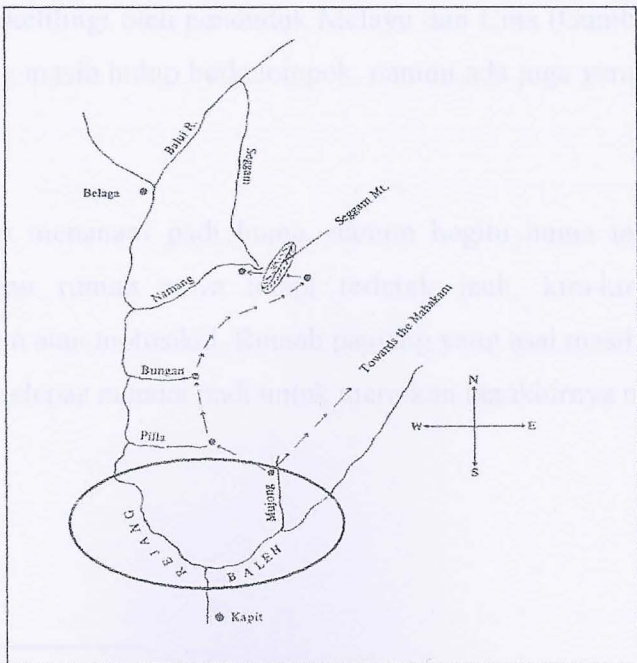
Dengan kata lain, Sihan menyebut diri mereka sebagai Punan mungkin kerana mereka pernah mengamalkan stail kehidupan nomad. Menurut Kelbling (1983: 149) tiga kelompok, iaitu Penan Talun, Ukit dan Sihan tidak mempunyai tradisi membina rumah panjang kerana stail kehidupan nomad mereka tidak memerlukannya. Apabila kehidupan nomad mereka ditinggalkan maka mereka membina rumah panjang mengikut stail jiran mereka. Mungkin corak kehidupan nomad mereka sebelum ini menyebabkan orang Sihan lebih suka digelar sebagai Punan, bukan Penan.

Istilah Orang Ulu juga telah digunakan untuk merujuk orang Sihan. Walaupun dari sudut etnik tidak begitu tepat, namun begitu, rujukan ini sesuai jika dikaitkan dengan tempat menetapnya komuniti yang dimaksudkan. Hal ini disokong oleh catatan *Taman Budaya Rumah Orang Ulu* (<http://www.malaysiahotelreview.com/sarawak/destination/rumah-orang-ulu.shtml>) yang berbunyi:

The term Orang Ulu is not ethnically correct per se, mainly because it consists of various well-distinguished ethnic groups such as the Kayan, the Kenyah, the Kelabit (found in the famous Bario Highlands), the Lun Bawang and to a certain extent, the Penan. Nonetheless, the term Orang Ulu is associated with the tribes living in the inaccessible interior regions of Sarawak rainforests. In fact, orang (means "people") and ulu (means "interior or up-river regions") is often useful to signify the "up-river dwellers" who often settle in the middle and upper reaches of Sarawak's many great rivers.

Dalam hal ini, walaupun orang Sihan bukan mereka yang berasal dari kawasan hulu, iaitu Belaga jika diteliti mereka ialah kelompok yang bermigrasi dari kawasan penempatan asal mereka di Mujong, Baleh kemudian ke Sungai Namang dan seterusnya ke Belaga (lihat Peta 1).

Peta 1: Perpindahan orang Sihan dari Sungai Rejang ke Sungai Balui



Sumber: Sandin (1985: 69)

Kenyataannya, pergerakan orang Sihan berlaku dari hilir (Mujong, Baleh), menuju ke hulu atau utara ke Sungai Namang dan kemudian ke Belaga sebab itu mereka juga digolongkan sebagai Orang Ulu.

Pendek kata dapatlah dikatakan bahawa orang Sihan tergolong dalam kelompok peribumi Kajang, Punan atau Penan dan Orang Ulu di Sarawak. Kelompok ini jarang dibincangkan sebab mereka dianggap sama seperti orang Punan atau Penan yang lain. Walaupun bahasa Sihan tidak sama dengan bahasa Punan atau Penan yang lain, kecuali Punan Bushang dan Punan Aput, bahasa Sihan sering kali dianggap dialek kepada bahasa Punan atau Penan. Dari satu sudut lagi, disebabkan Sihan juga merupakan kelompok yang bermigrasi dari Lembah Kajang, maka kumpulan ini dimasukkan juga di bawah kategori etnik Kajang. Kebetulan selepas migrasi mereka dari kawasan hilir, kelompok ini menetap di Belaga, iaitu salah satu kawasan penempatan yang boleh dianggap sebagai kawasan pertengahan atau hulu sungai maka mereka juga dianggap sebagai Orang Ulu.

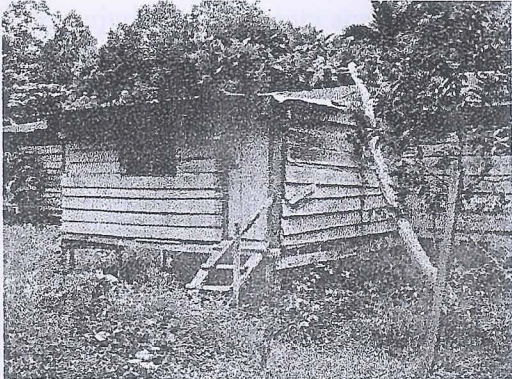
Perpindahan orang Sihan dari kawasan asal mereka telah menyebabkan mereka terpaksa menukar corak kehidupan asal³ kepada yang baharu. Antara yang paling ketara ialah mereka tidak lagi menginap di rumah panjang tetapi mereka telah menyewa rumah 'kampung' yang dikelilingi oleh penduduk Melayu dan Cina (Gambar 1 dan Gambar 2). Walaupun ada yang masih hidup berkelompok, namun ada juga yang menginap di rumah individu.

Mereka masih lagi menanam padi huma, namun begitu huma tersebut tidak terletak berhampiran dengan rumah sewa tetapi terletak jauh, kira-kira sejam perjalanan menggunakan kereta atau motosikal. Rumah panjang yang asal masih kekal. Mereka balik ke rumah panjang selepas menuai padi untuk meraikan berakhirnya musim menuai.

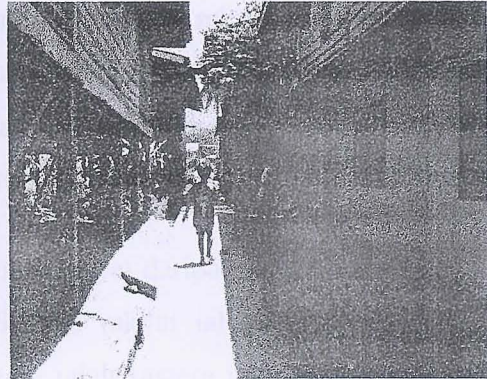
³ Maxwell (1992: 1-2) di bawah tajuk "Life at Rumah Sihan" menceritakan perihal kehidupan orang Sihan di rumah panjang mereka di Sungai Menamang. Sebahagian corak kehidupan ini mungkin dibawa ke Belaga.

Gambar 1 Sebahagian rumah panjang di penempatan asal Sihan di Sungai Namang dan
Gambar 2 Sebahagian rumah sewa Sihan di penempatan baharu Sihan di kampung
Melayu, Belaga

Gambar 1



Gambar 2



Budaya tradisional Sihan juga berubah, diubahsuai atau tidak diamalkan langsung dan digantikan dengan budaya pinjaman. Mereka mengaku bahawa tidak terdapat bahan bertulis dalam komuniti ini yang berkait dengan sejarah atau asal usul. Namun begitu, seorang informan menyatakan bahawa mereka mempunyai sejenis folklor lisan, iaitu tradisi berlagu yang diberi nama *sangin*. *Sangin* didendangkan oleh individu yang sudah separa mabuk selepas meminum arak. Dua tujuan asas *sangin* ialah pengubatan dan hiburan. Dari segi pengubatan, *sangin* ialah mantera perbomohan (mungkin menyamai *manang* dalam kalangan orang Iban) yang didendangkan untuk menyembuhkan penyakit. Dendangan ini mengambil masa beberapa jam. Malangnya, sewaktu kajian lapangan apabila diajukan tentang aktiviti *sangin* perbomohan ini, kebanyakan informan ketawa kerana menganggap aktiviti tersebut tidak lagi sesuai dengan peredaran masa dan agama baharu mereka. Hal ini demikian kerana kebanyakan mereka sudah menganut agama Kristian (Katolik atau Sidang Injil Borneo). Namun demikian, masih terdapat seorang individu dalam komuniti ini yang dikatakan boleh mengadakan upacara *sangin* perbomohan dengan tujuan untuk mengubati penyakit. Nama beliau ialah Encik Meilee.

***Sangin* sebagai sastera rakyat dan folklor**

Secara umum, *sangin* boleh dianggap sebagai sastera rakyat, yakni kesusasteraan yang lahir dalam sesuatu masyarakat. *Sangin* dikatakan sebagai sastera rakyat kerana mengandungi sekurang-kurangnya empat perkara berikut.

Pertama, sastra rakyat lazimnya disampaikan secara lisan. Sastra ini disampaikan secara individu kepada individu atau sekumpulan individu lain. Kedua, sastra ini dinamik sifatnya. Sastra rakyat selalunya akan mengalami tokok tambah penceritaan ataupun pengurangan, menurut situasi dan zaman. Ketiga, sastra ini merupakan milik bersama. Tidak wujud soal hak cipta atau kepunyaan mutlak pada sastra rakyat. Keempat, sastra ini sering memiliki unsur irama. Sastra rakyat yang disampaikan selalunya mengandungi unsur irama yang menarik. Pengaturan ini dibuat supaya cerita itu lebih menghiburkan hati pendengar di samping memudahkan pencerita menyusun ceritanya.

Kebiasaannya, sastra rakyat merujuk kesusasteraan rakyat daripada masa lalu yang telah menjadi warisan kepada generasi kemudian. Sastra rakyat ialah sebahagian budaya masyarakat lama. Dalam masyarakat Sihan, *sangin* ialah sastra rakyat yang memenuhi keempat-empat ciri ini.

Secara khusus, *sangin* ialah sastra rakyat kategori folklor, yakni suatu bentuk kesenian atau warisan sesuatu masyarakat yang diperturunkan daripada satu generasi kepada satu generasi secara lisan. Dalam hal ini bentuk kesenian ini diuraikan seperti yang berikut (Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Folklore>):

Folklore consists of legends, music, oral history, proverbs, jokes, popular beliefs, fairy tales and customs that are the traditions of that culture, subculture, or group. It is also the set of practices through which those expressive genres are shared ... Folklore can be divided into four areas of study: artifact (such as voodoo dolls), describable and transmissible entity (oral tradition), culture, and behavior (rituals).

Jelaslah bahawa *sangin* sebagai satu tradisi lisan juga boleh kelaskan sebagai folklor. Disebabkan folklor ini didendangkan seolah-olah bercerita maka aktiviti ini boleh juga dianggap sejenis naratif lisan. Folklor naratif *sangin* bersifat sakral apabila bahasa yang digunakan untuk menyampaikannya ialah bahasa roh yang disebut bahasa *antu* oleh orang Sihan. *Sangin* juga boleh dianggap sebagai bahasa ritual di bawah folklor perlakuan kerana aktiviti ini melibatkan ritual perbomohan, yakni kaedah dalam mengubat pesakit secara tradisional.

Sangin sebagai bahasa ritual

Bahasa tidak terdiri daripada tatabahasa semata-mata. Bahasa sebaliknya sarat dengan unsur yang berada di luar struktur tatabahasa. Unsur-unsur berkenaan kadang-kadang lebih penting daripada tatabahasa disebabkan keakrabannya dalam menghubungkan manusia dengan dunia atau lingkungan alamnya. Dengan kata lain, dalam bahasa, selain tatabahasa, juga terkandung pembawaan sosial dan kebudayaan penuturnya. Sehubungan dengan itu, memerhatikan gejala bahasa dalam masyarakat penuturnya membuatkan kita menyedari bahawa bahasa manusia bersifat dinamik. Kata dinamik di sini merujuk, antara lainnya, kekayaan bahasa dengan ragam sosial yang dipakai mengikut konteks yang bersesuaian. Kewujudan ragam-ragam berkenaan ternyata membayangkan suatu fakta, iaitu disebabkan peranannya sebagai alat komunikasi maka bahasa seharusnya tidak seragam. Bahasa sebaliknya perlu memiliki keragaman, kerencaman dan kepelbagaian. Salah satu cerminan keragaman yang sarat dengan nuansa sosial dan kebudayaan ialah bahasa ritual.

Mengenai ragam bahasa ritual ini, menarik untuk dinyatakan pada awal-awal ini bahawa Robert Blust dalam *magnum opus* beliau yang berjudul *The Austronesian Languages* ada membincangkan gejala bahasa ritual dalam bab *Language in Society* (Blust, 2009: 143-144). Melihat cara Blust membahagikan topik perbincangan dalam buku beliau itu membawa suatu pengertian bahawa bahasa ritual merupakan salah satu cabang khusus dalam sosiolinguistik dan linguistik antropologi.

Tentunya gejala bahasa ritual sangat menarik untuk diperhatikan dengan lebih lanjut, terutamanya yang melibatkan bahasa-bahasa dalam rumpun Austronesia. Hal ini disebabkan, antara lainnya, dengan meneliti bahasa ritual, kita berupaya menyelak kekayaan dan kekompleksan sosial dan kebudayaan para penutur rumpun bahasa tersebut. Namun demikian, kita perlu mentakrifkan konsep bahasa ritual terlebih dahulu supaya letak duduk persoalan menjadi lebih jelas.

Apakah yang difahami dengan bahasa ritual? Secara kasarnya kita dapat mentakrifkan bahasa ritual sebagai sebuah variasi atau ragam bahasa yang memiliki sistem linguistik dan konteks penggunaan khusus yang melibatkan hal-hal yang berkaitan dengan

pengagungan serta pemujaan kepada yang ghaib. Dengan kata lain, bahasa ritual ialah suatu set ujaran yang secara akrab dan secara asasnya berhubung erat dengan upacara ritual tertentu (Wheelock, 1982). Dalam hal ini, bahasa ritual bukan sekadar instrumen penzahiran pemikiran tetapi turut terlibat dalam memastikan kesempurnaan sesuatu upacara berkenaan. Maknanya, kegagalan mengujarkan bahasa ritual dengan baik bakal menggagalkan sesuatu upacara. Dalam kebudayaan Melayu terdapat amalan perdukunan yang mengandungi jampi dan mantera tertentu untuk kegiatan menurun (memanggil jin). Jampi dan mantera berkenaan ialah sejenis bahasa ritual yang perlu dipatuhi ketepatan penyebutan, pemilihan kata serta susun atur kata dalam kalimat. Tanpa pematuhan seperti ini, seseorang dukun akan gagal memanggil jin atau makhluk halus berdampingan dengannya.

Maka kita dapat menyimpulkan bahawa ritual ialah salah satu ragam khas antara sekian banyak ragam bahasa yang lain. Disebabkan mempunyai nomenklatur tersendiri, maka ragam bahasa ritual tentunya berbeza dengan ragam bahasa yang lain. Perbezaan ini terserlah dalam dua aspek, iaitu aspek sistem linguistik dan aspek penggunaannya.

Dalam aspek sistem linguistik, bahasa ritual memiliki sistem yang khusus. Menurut Fox (1971, 2005), sistem tersebut dikenali sebagai keselarian semantik (*semantic parallelism*). Mengikut sejarahnya, konsep keselarian semantik bukanlah hasil anstraksi oleh Fox. Akan tetapi, sistemnya pertama mula dikesan dalam tradisi Hebrew. Istilah keselarian pula dipinjam oleh Fox daripada ahli bahasa terkenal, Roman Jakobson. Persoalannya, apakah yang dimaksudkan dengan keselarian semantik ini?

Untuk memahami konsep keselarian semantik, kita perlu melihat kepada struktur nyanyian, jampi atau mentera dan lainnya yang dikaitkan dengan bahasa ritual. Biasanya semua yang disebutkan itu dibina mengikut berdasarkan baris dan baris-baris berkenaan berinteraksi antara satu sama lain untuk membentuk satu kesatuan semantik yang utuh. Oleh itu, secara secercah mata, keselarian semantik dibentuk oleh suatu ciri yang mengikat setiap ujaran (nyanyian, jampi, mentera dan sebagainya) yang dilahirkan oleh pengujar atau penyampai (dukun, bomoh, pawang dan orang yang berpengetahuan tentang hal-hal ghaib) bahasa tersebut. Fox (1971: 230; 2005: 143) ada memberikan

contoh mudah untuk memahami maksud keselarian semantik ini. Perhatikan nyanyian (*chants*) pengebumian daripada bahasa Roti di bawah:

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. Soku-la (a1) Pinga (b1) Pasa (c1) | mereka membawa Pinga Pasa |
| 2. (Ma) ifa-la (a2) So'e (b2) Leli (c2) | (dan) mereka menjunjung So'e Leli |
| 3. De ana sao (d1) Kolik (e1) Faenama (f1) | dia mengahwini Kolik Faenama |
| 4. Ma tu (d2) Bunak (e2) Tunulama (f2) | (dan) bernikahlah Buna Tunulama |

Berdasarkan contoh nyanyian di atas, yang dikatakan keselarian semantik ialah hubungan antara elemen yang ditandai dengan (a1//a2), (b1//b2), (c1//c2).⁴ Dalam elemen tersebut, kata kerja *soku//ifa* 'membawa//menjunjung' dan *sao//tu* 'mengahwini//bernikah' membentuk set diadik (*dyadic set*), yakni dua perkataan yang berlainan sebagai reaksi antara satu dengan yang lain tetapi mengungkapkan makna yang sama.

Apakah pula yang dimaksudkan dengan set diadik? Kata nama *dyad* merujuk kepada dua orang; manakala sifat *dyadic* ialah dua orang yang sedang berinteraksi. Dengan melihat kepada makna kamus kata diadik, maka hubungannya dengan konsep set diadik yang dipakai oleh Fox di atas dapat difahami. Sesuatu upacara bahasa ritual lazimnya melibatkan ujaran-balas oleh dua orang, iaitu dukun dan pembantunya. Dukun akan mengucapkan ujaran para pertama seterusnya disambut oleh ujaran dalam para kedua oleh pembantunya. Ujaran balasan dalam para kedua ialah respons kepada ujaran yang pertama. Dalam hal ini kelainan perkataan yang dipakai tetapi memperlihatkan persamaan makna, misalnya *soku//ifa*, inilah yang membentuk sistem keselarian semantik dalam bahasa ritual.

Bagaimanakah pula dengan aspek penggunaan? Sebenarnya kita boleh sahaja meneka perbezaan bahasa ritual dalam aspek ini tanpa menoleh kepada rumusan para sarjana pun. Hal ini disebabkan konsep bahasa ritual itu sendiri pun sudah membayangkan kelainannya. Tentunya dengan menggabungkan kata 'ritual' kepada kata 'bahasa' telah memberikan satu sifat khusus kepada konteks penggunaannya. Kita sedia maklum bahawa makna ritual membawa konotasi sesuatu yang suci, kudus, keramat dan yang berkaitan dengan segala hal yang ghaib. Maka sudah tentu penggunaannya juga bukan sebarangan sebagaimana bahasa pertuturan harian. Dengan kata lain, bahasa ritual hanya

⁴ Penggunaan simbol "//" merupakan konvensi bagi merujuk kepada set diadik.

khusus dipakai oleh orang yang memiliki pengetahuan yang cukup tentang segala hal yang dikonotasikan maknanya. Selain itu, konteks penggunaannya juga bersifat khusus, yakni hanya dipakai ketika upacara tertentu. Menurut Fox (1971: 220), dalam suku Roti, ada beberapa konteks pemakaian bahasa ritual. Antaranya ialah ketika pengebumian, ketika upacara selamat tinggal kepada seseorang, ketika meminta sesuatu daripada para pendahulu dan ketika upacara pertunangan.

Kajian terhadap bahasa ritual

Sepertimana rumpun bahasa yang lain, sememangnya telah ada banyak kajian yang membincangkan gejala bahasa ritual dalam rumpun bahasa Austronesia. Menurut Blust (2009: 143), ketika memulakan perbincangan mengenai bahasa ritual, mungkin Fox merupakan salah seorang sarjana yang telah melakukan penelitian paling ekstensif dalam bidang ini. Penilaian ini adalah disebabkan kejayaan Fox memerikan keserupaan ciri-ciri bahasa ritual dalam rumpun Austronesia menerusi konsep keselarian semantik yang disebutkan sebelum ini. Walau bagaimanapun, bukan hanya Fox seorang, malah telah ada ramai yang mendahului beliau dalam meneliti bahasa ritual.

Dalam tulisan beliau yang lain, misalnya Fox (2005), Fox ada membincangkan sejarah penelitian bahasa ritual rumpun bahasa Austronesia secara umum. Di sini disebutkan banyak dokumentasi misalnya bahasa ritual Iban yang dikenali sebagai *basa sanggiang* atau *spirit language*, bahasa ritual Dayak Mualang dan Kendayan di Borneo Barat, bahasa ritual Puyuma di Taiwan, bahasa ritual suku Nias, bahasa ritual Boolang Mongodow di Filipina, bahasa ritual Sa'dan Toraja dan bahasa ritual Atoni Pah Meto di barat Timur Timor selain bahasa ritual Roti yang dikerjakan oleh Fox sendiri.

Umumnya kajian-kajian yang disebutkan di atas lebih bersifat dokumentasi selain hanya menerapkan analisis etnografi dan pemaknaan setiap perkataan yang dipakai dalam amalan bahasa ritual. Ambil sahaja satu contoh misalnya kajian tentang *basa sanggiang* dalam masyarakat Iban di Borneo. Mengikut sejarahnya, dokumentasi *basa sanggiang* telah ada sejak tahun 1858 dalam *Versuch einer Grammatik der Dajackschen Sprache* oleh seorang penterjemah Injil bernama A. Hardeland. Usaha pengumpulan terus dipergiat dan hasil yang paling mendasar dilakukan oleh penginjil berbangsa Swiss, H.

Scharer (1966) dengan dua jilid teks *basa sanggiang*. Korpus ini tersedia untuk dianalisis oleh para peneliti kemudian. Korpus *basa sanggiang* seterusnya dikembangkan oleh beberapa peneliti lain, antaranya M. Baier (1987) dan Sri Kuhnt-Saptodewo (1993, 1999). Walaupun dokumentasinya besar, namun semua karya ini tidak memanfaatkan penerapan sudut pandang linguistik dalam usaha untuk menjelaskan sistem *basa sanggiang* tersebut. Hal ini mungkin disebabkan matlamatnya hanya untuk dokumentasi.

Mungkin kajian Fox (1971, 1993) tentang bahasa ritual Roti itulah yang berjaya meletakkan bahasa ritual dalam sebuah sistem yang memiliki karekter atau ciri khas, yakni keselarian semantik yang terbina daripada interaksi set diadik. Dengan menggunakan konsep keselarian semantik, ertinya Fox berjaya menampilkan satu sistem bahasa ritual yang utuh. Walaupun asasnya terbina daripada bahasa ritual Roti, namun sistem ini berupaya juga menjelaskan gejala yang wujud dalam *basa sanggiang*. Hal ini demikian kerana *basa sanggiang* dalam masyarakat Iban turut memperlihatkan strategi dan struktur bahasa ritual yang sama. Keselarian semantik bukan sahaja wujud dalam *basa sanggiang* malah keselarian ini mungkin bersifat sejagat dalam rumpun Austronesia, yakni wujud dalam bahasa ritual dari Taiwan hingga ke Pulau Easter. Walau bagaimanapun, selain penekanan kepada sistem dan semantik, terdapat juga analisis berbentuk lain. Salah satunya penjejakan asal usul perkataan.

Telah dinyatakan sebelum ini bahawa bahasa ritual memiliki perkataan khusus yang kebanyakannya sangat berbeza dengan bahasa seharian. Soalnya, dari manakah perkataan berkenaan berasal? Prentice (1981) menerapkan analisis seperti ini dalam kajian beliau mengenai bahasa ritual suku Timogun Murut di Sabah. Menurut Prentice (1981: 130-131), sekurang-kurangnya terdapat lima jalur yang memberikan kewujudan kepada perkataan-perkataan yang dipakai dalam bahasa ritual suku tersebut, iaitu: i) penukaran dengan perkataan bersinonim daripada bahasa biasa; ii) perkataan bahasa ritual wujud dalam bahasa Timogun tetapi dengan perbezaan makna; iii) perkataan bahasa ritual wujud dalam bahasa seharian tetapi dalam bentuk yang berbeza (lebih banyak kata terbitan daripada kata dasar); iv) banyak perkataan bahasa ritual berkognat dengan perkataan yang ada dalam bahasa Murut yang lain; dan, v) perkataan bahasa ritual yang tidak mempunyai hubungan langsung dengan bahasa Timogun atau bahasa-bahasa Murut yang lain.

Senada dengan Prentice, Fox juga mengambil kesendengan yang sama dalam beberapa pendekatan analisis yang beliau terapkan, antara yang terpenting ialah Fox (1993). Dalam kajian beliau mengenai suku Termanu di pulau Roti yang telah pun disebutkan sebelum ini, Fox telah mengumpul nyanyian (*chant*) khusus untuk amalan ritual tertentu. Nyanyian tersebut mengandungi sebanyak 5000 baris (*lines*). Berdasarkan data nyanyian tersebut, beliau menyusun pula sebuah kamus yang terdiri sebanyak hampir 1000 set diadik sebagai entri. Analisis beliau terhadap set diadik tersebut mendapati adanya terlalu banyak, bukan sahaja perkataan yang tidak dipakai dalam bahasa seharian malah dalam mana-mana dialek di pulau Roti. Hal ini membawa erti bahawa perkataan yang dipakai dalam nyanyian tersebut sangat khas sehingga perkataan berkenaan tidak terdapat dalam bahasa biasa.

Selain menjejaki asal usul perkataan, penelitian bahasa ritual turut melibatkan analisis terhadap sifat komunikasi itu sendiri. Antara kajian yang menarik disebutkan di sini ialah Janet Hoskins (1988). Dalam kajian ini, Hoskins menganalisis komunikasi roh yang diamalkan oleh suku Kodi yang bermukim di Nusa Tenggara Timur, Indonesia. Hoskin memisahkan komunikasi antara “roh luaran” dengan “roh dalaman”. Menariknya Hoskins telah mengenal pasti beberapa sifat yang patut ada dalam amalan komunikasi tersebut, iaitu: i) adanya penggunaan perkataan berkembar dalam dua *couplet* atau baris secara eksklusif; ii) berlaku dalam forum terbuka (seseorang tidak boleh bercakap dengan roh seorang diri); iii) penggunaan metafora yang sarat dengan nuansa penghormatan; iv) mesti mengiktiraf ketinggian hierarki roh, dan ini mesti dilakukan menerusi perantara; v) penyerahan yang bersungguh-sungguh; dan, v) kebertanggungjawaban secara sepakat.

Bagaimanakah pula perbincangan bahasa *antu* atau roh sebagai bahasa ritual dalam aktiviti *sangin* dalam kalangan orang Sihan? Adakah bentuknya memenuhi ciri-ciri bahasa ritual yang dibincangkan ini?

***Sangin* dalam masyarakat Sihan di Belaga Sarawak**

Sangin ialah wacana-wacana yang dicantumkan yang mempunyai tema atau cerita tertentu. Cerita yang disampaikan selalunya berkisar tentang rakyat, termasuklah cerita dewa, kepahlawanan, kedukaan, perjalanan, percintaan dan sebagainya.

Biasanya penyampai *sangin* akan meminum tuak terlebih dahulu untuk mendapatkan *mood* yang terbaik untuk bercerita. Dikatakan bahawa dalam keadaan separa mabuk, penyampai dapat menyampaikan *sangin* dengan lebih baik dan berkesan. Biasanya *sangin* disampaikan tanpa iringan alat muzik, secara solo dan sehingga sesebuah kisah berakhir. Penyampai akan terus menyampaikan *sangin* selagi kesan mabuk akibat meminum tuak masih mempengaruhinya.

Ada dua fungsi utama *sangin* dalam masyarakat Sihan, yakni untuk tujuan hiburan dan pengubatan. Selain dinyanyikan sebagai hiburan masa lapang dalam komuniti, *sangin* didendangkan untuk menyambut dan meraikan kedatangan tetamu. Dalam aktiviti perbomohan, *sangin* didendangkan sebagai mantera yang digunakan untuk mengubat penyakit tertentu, terutama penyakit yang dipercayai disebabkan oleh kuasa halus. Nyanyian ini juga berfungsi sebagai doa pengusir bala dan penyakit. Selain itu, *sangin* juga digunakan untuk memohon kesejahteraan hidup masyarakat.

Dari segi pengubatan, *sangin* boleh disamakan dengan nyanyian *alude* yang diamalkan di desa Masingi dan desa Maranata di Sulawesi Tengah, Indonesia dan nyanyian *tombilo* yang dikatakan berasal daripada orang halus (orang bunian). Kononnya, hanya individu tertentu yang dianggap terpilih dapat menguasai *sangin* ini dalam masyarakat Sihan. Hal ini demikian kerana aktiviti ini menggunakan variasi bahasa Sihan yang disebut bahasa *antu* (bahasa roh) dan variasi ini tidak dapat dituturkan atau difahami oleh masyarakat biasa. Untuk memahami maksudnya maka penyampai atau bomoh akan menterjemahkan maksudnya kepada pendengar (jika perlu). Dikatakan juga bahawa mereka yang mempunyai kebolehan menyampaikan *sangin* ini memperolehnya melalui mimpi dan ayat-ayat yang diungkapkan bukan datangnya daripada penyampai tersebut tetapi dihasilkan melalui pengaruh dewa yang baik.

Penggunaan *sangin* dalam aktiviti pengubatan menjurus pada bahasa ritual. Sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini, bahasa ritual membawa konotasi suci, kudus, keramat (sakral) dan yang berkaitan dengan segala hal yang ghaib. Maka sudah tentu penggunaannya juga bukan sebarangan sebagaimana bahasa pertuturan harian. Menurut informan, *sangin* jika digunakan dalam konteks pengubatan sebenarnya permohonan kepada dewa yang menggunakan perantara bomoh dengan menggunakan variasi bahasa

yang difahami oleh dewa. Hal ini dapatlah disamakan dengan jampi serapah atau mantera yang digunakan oleh bomoh untuk memohon bantuan jin sewaktu upacara pengubatan dalam kalangan orang Melayu. Dalam kasus pengubatan Sihan, sepatutnya nyanyian *sangin* boleh menaikkan bulu roma walaupun penyampainya tidak menterjemahkan maksud bait-bait yang dilagukan.

Namun demikian, penggunaan *sangin* sebagai bahasa ritual bukan sahaja di ambang kepupusan malah dapat dikatakan sudah pupus. Selain faktor perpindahan komuniti ini ke kawasan yang lebih moden, mereka juga sudah menganut agama Kristian dan pengubatan lama yang dianggap membawa unsur pagan dianggap karut. Berbeza dengan situasi di rumah panjang yang asal (Gambar 1) yang terletak jauh dalam hutan belantara, di kawasan tempat tinggal orang Sihan di pekan Belaga sudah terdapat klinik yang menawarkan pengubatan moden. Hanya tinggal seorang bomoh dalam kalangan orang Sihan, iaitu Encik Meilee. Beliau juga jarang sekali melakukan upacara pengubatan kerana usianya yang lanjut dan ketika kajian lapangan dijalankan beliau sedang sakit. Oleh hal yang demikian, aktiviti *sangin* kini lebih banyak terarah untuk tujuan hiburan atau santai.

Sangin untuk tujuan hiburan tidak lagi sama dengan pengubatan. Banyak aspek bahasa ritual yang asal sudah dicairkan. Terdapat dua orang wanita separuh umur yang dapat mendendangkan *sangin* yang dipelajari mereka daripada Encik Meilee. Dalam kata lain, kedua-dua wanita ini (yang seorang enggan namanya disebutkan atau gambarnya dirakamkan yang seorang lagi sebaliknya pula) menghafal bait-bait cerita dalam *sangin* yang dikatakan berbeza dengan variasi bahasa Sihan yang digunakan kini. Bahasa *antu*, bahasa roh atau disebut bahasa rahsia dalam kalangan orang Sihan ini tidak difahami oleh penutur atau orang biasa Sihan jika mereka tidak mempelajarinya.

Yang berikut ialah salah satu cerita yang disampaikan melalui *sangin* sewaktu aktiviti santai di salah sebuah rumah sewa komuniti ini. Pemeran dalam konteks penyampaian ini terdiri daripada kanak-kanak, generasi muda dan generasi tua komuniti ini. Cuba telitikan perbezaan besar antara bahasa *antu* (roh) yang dianggap sebagai bahasa rahsia dengan bahasa Sihan yang biasa dalam baris kedua.

Bahasa Roh	: <i>abbey ko to pelito</i>
Bahasa Sihan	: <i>to wey co to miyum</i>
Bahasa Melayu	: marilah minum
Bahasa Roh	: <i>lolon man ling</i>
Bahasa Sihan	: <i>batang lokok</i>
Bahasa Melayu	: sebatang rokok
Bahasa Roh	: <i>anney kou ne sinup medling</i>
Bahasa Sihan	: <i>cip nuk batang lokok</i>
Bahasa Melayu	: hisaplah sebatang rokok
Bahasa Roh	: <i>ni lulun ayop</i>
Bahasa Sihan	: <i>ini cipak nuk</i>
Bahasa Melayu	: ini sirih kamu
Bahasa Roh	: <i>nyalitan ngenow litak</i>
Bahasa Sihan	: <i>yajat mey oyat</i>
Bahasa Melayu	: marilah kita menari
Bahasa Roh	: <i>annei nge sinop jakan</i>
Bahasa Sihan	: <i>tuweykw lok miyup burak</i>
Bahasa Melayu	: marilah minum tuak
Bahasa Roh	: <i>diho molo akow</i>
Bahasa Sihan	: <i>ditto mengayaw</i>
Bahasa Melayu	: marilah memotong kepala
Bahasa Roh	: <i>tirang</i>
Bahasa Sihan	: <i>akui alui</i>
Bahasa Melayu	: naiklah perahu
Bahasa Roh	: <i>oyang</i>
Bahasa Sihan	: <i>polo</i>
Bahasa Melayu	: dayung
Bahasa Roh	: <i>garing tirang tet linga</i>
Bahasa Sihan	: <i>ngapo aloi tok linga</i>
Bahasa Melayu	: singgah di batu
Bahasa Roh	: <i>garing ko hen lemajeyo</i>
Bahasa Sihan	: <i>awan lafvik hen lajey lafvuk</i>
Bahasa Melayu	: datanglah dia ke rumahmu
Bahasa Roh	: <i>hen menyelan barak tawey</i>
Bahasa Sihan	: <i>hen alak klovi oro</i>
Bahasa Melayu	: dia mengambil seorang anak dara

Bahasa Roh	: <i>hai kom bowong tawing</i>
Bahasa Sihan	: <i>hai kom bowong cangam</i>
Bahasa Melayu	: marilah orang bujang yang kuat
Bahasa Roh	: <i>garing kohen nakarin tet linga litak</i>
Bahasa Sihan	: <i>guap kohen kat diva amai linga temo dovo papet</i>
Bahasa Melayu	: terus mereka berlawan dengan parang
Bahasa Roh	: <i>o'go jajat</i>
Bahasa Sihan	: <i>hen nyajat malat</i>
Bahasa Melayu	: dia menarik parang
Bahasa Roh	: <i>punang kango</i>
Bahasa Sihan	: <i>punang ulun</i>
Bahasa Melayu	: potong kepala
Bahasa Roh	: <i>pulang tovi</i>
Bahasa Sihan	: <i>ulek to lok</i>
Bahasa Melayu	: marilah pulang

Cerita ini berkisar tentang adat memotong kepala dalam masyarakat Sihan pada masa dahulu. Kisahnya bermula dengan seorang pemuda dari sebuah kampung yang ingin mendapatkan kekuatan dengan memenggal kepala. Menurut cerita masyarakat Sihan, memotong kepala (*ngayau*) ialah adat yang diamalkan dalam komuniti suatu ketika dahulu sewaktu komuniti Sihan bersifat nomad. Dalam cerita berkenaan, pemuda ini berdayung sampan menuju ke sebuah kampung. Sesampainya di suatu tempat pemuda tersebut melabuhkan perahunya di atas seketul batu besar. Kemudian, pemuda itu menculik seorang gadis sunti dari sebuah rumah di kampung itu. Pemuda tersebut cuba mengangkat gadis itu. Menurut adatnya jika pemuda tersebut dapat mengangkat gadis tersebut maka ilmunya cukup kuat untuk bertarung dengan pemuda kampung itu tetapi jika sebaliknya maka pemuda itu bukanlah seorang jaguh dan tidak akan mampu bertarung dengan orang lain. Setelah pemuda itu berjaya mengangkat gadis tersebut, maka pemuda itu yakin ilmunya boleh mengatasi pemuda kampung itu. Pemuda itu menyeru sekalian pemuda kampung itu untuk bertarung dengannya. Maka seorang pemuda kampung itu menyahut cabaran pemuda itu untuk bertarung. Mereka bertarung menggunakan parang. Setelah sekian lama bertarung, pemuda yang datang dari kampung lain itu berjaya memotong kepala pemuda kampung itu. Setelah itu pemuda tersebut membawa kepala mangsanya ke kampungnya untuk dipersembahkan kepada kaumnya bagi mengangkatnya sebagai seorang pahlawan.

Demikian secara ringkas sinopsis daripada salah satu *sangin* yang telah disampaikan oleh salah seorang informan, iaitu Puan Konek (lihat gambar). Rakaman ini dibuat sewaktu penyampai separa mabuk. Namun demikian, terjemahan teks ini disahkan semula oleh penyampai ini apabila beliau berada dalam keadaan biasa tanpa mengambil minuman keras.

Gambar 3: Salah seorang penyanyi *sangin* daripada masyarakat Sihan, Puan Konek



Secara am, beberapa ulasan pendek dapat dibuat berdasarkan teks persembahan *sangin* ini.

Pertama, bahasa yang digunakan dalam aktiviti *sangin* untuk hiburan ini masih bahasa Sihan dalam bentuk variasinya yang disebut bahasa *antu* atau roh yang asal. Sebagaimana yang dinyatakan variasi bahasa ini dipelajari sebagaimana seseorang mempelajari variasi bahasa atau bahasa lain. Dalam konteks ini, sekali imbas didapati bahawa kosa kata dalam bahasa *antu* ini tidak mempunyai hubungan langsung dengan bahasa Sihan yang wujud kini. Namun demikian, sekiranya ditelusuri dengan lebih mendalam maka didapati bahawa variasi bahasa ini mengandungi kata yang berkognat (kata yang sama atau hampir sama dalam bahasa serumpun yang diturunkan daripada induk bahasa yang sama) dengan

bahasa Sihan moden atau bahasa Austronesia. Contoh kata berkognat dalam bait lagu di atas adalah seperti yang berikut:

Jadual 2: Senarai kata berkognat dalam *sangin*

Kosa kata bahasa antu bahasa Sihan	Kosa kata bahasa Sihan kini	Makna dalam bahasa Melayu
<i>abbey ko to</i>	<i>to wey co to</i>	marilah
<i>lolon</i>	<i>lokok</i>	rokok
<i>ni</i>	<i>ini</i>	ini
<i>tet linga</i>	<i>tok linga</i>	di batu
<i>hen</i>	<i>hen</i>	dia
<i>hai kom bowong</i>	<i>hai kom bowong</i>	marilah orang bujang
<i>kohen</i>	<i>kohen</i>	mereka
<i>jajat</i>	<i>nyajat</i>	menari
<i>punang</i>	<i>punang</i>	potong

Kosa kata seperti *pulang* dan *ulek* pula menyamai perkataan dalam bahasa Melayu, iaitu pulang dan balik. Semua persamaan ini sekurang-kurangnya menepati dua jalur akhir yang wujud dalam bahasa ritual saranan Prentice (1981), yakni pertama, banyak perkataan bahasa ritual berkognat dengan perkataan yang ada dalam bahasa Sihan atau bahasa Austronesia yang lain; dan kedua, perkataan bahasa ritual tidak mempunyai hubungan langsung dengan bahasa Sihan atau bahasa Austronesia yang lain.

Kedua-dua jalur ini memperlihatkan bahawa bahasa *antu* mungkin merupakan bentuk bahasa yang lebih tua daripada bahasa Sihan moden. Bahasa *antu* dan bahasa Sihan moden berkembang daripada satu bentuk induk bahasa tua yang sama dan dalam perkembangan tersebut berlaku perubahan bentuk dan mungkin makna kosa kata tertentu. Persamaan yang pertama menunjukkan retensi (yang kekal) bentuk dan makna apabila bahasa Sihan moden berkembang daripada bentuk awal tersebut. Persamaan kedua memperlihatkan bahawa bahasa *antu* ialah bahasa yang mungkin merupakan bentuk bahasa yang lebih tua daripada bahasa Sihan moden dan kosa katanya terdiri daripada kosa kata usang yang tidak digunakan lagi dalam bahasa Sihan moden. Bentuk dalam bahasa Sihan moden tersebut ialah bentuk yang sudah mengalami inovasi disebabkan perkembangan masa dan pengaruh daripada bahasa di sekeliling. Sebagai contoh dalam dua bait berikut *yajat* (*ngajat* yang bermaksud menari) dan *mengayaw* (*ngayau* yang

bermaksud memotong kepala) yang terdapat dalam bahasa Sihan moden juga terdapat dalam bahasa Iban dalam bentuk variasinya.

Bahasa Roh : *nyalitan ngenow litak*

Bahasa Sihan : *yajat mey oyat*

Bahasa Melayu : marilah kita menari

Bahasa Roh : *diho molo akow*

Bahasa Sihan : *ditto mengayaw*

Bahasa Melayu : marilah memotong kepala

Contoh ragam bahasa *sangin* dalam tulisan ini walaupun tidak menunjukkan keselarian semantik dan bentuk diadik, namun demikian contoh ini memperlihatkan bentuk wacana yang utuh, dengan pengenalan, isi dan penutup. Aspek koherennya dapat dikesan menerusi huraian sebuah cerita yang lengkap yang dapat diberikan tajuknya. Seandainya dapat dirakamkan contoh *sangin* yang lain maka mungkin dapat dibuktikan bahawa bahasa ritual ini mengandungi sistem bahasa yang boleh dihuraikan strukturnya secara sistematik.

Bagaimanakah pula dengan aspek penggunaan *sangin*? Walaupun konsep bahasa ritual dalam *sangin* untuk hiburan itu masih membayangkan kelainan bentuknya namun demikian sifat khusus konteks penggunaannya sudah berubah. Makna ritual yang membawa konotasi suci, kudus, keramat dan yang berkaitan dengan segala hal yang ghaib tidak dipertahankan lagi. Nyanyian *sangin* tidak lagi menaikkan bulu roma sebab pemerannya sudah berubah. Konteks asal bahasa ritual yang melibatkan unsur ghaib sebagai audiens (orang ketiga) tiada lagi dalam *sangin* jenis ini. Pemerannya ialah penyampai dan pendengar. Nyanyian *sangin* hampir menyamai bahasa pertuturan harian biasa. Penyampainya bukan orang yang memiliki pengetahuan yang cukup tentang segala hal yang dikonotasikan maknanya. Dalam kata lain, *sangin* dipelajari sistemnya, mungkin dihafal juga untuk tujuan disampaikan secara lisan. Selain itu, konteks persembahannya tidak lagi bersifat khusus, yakni bukan untuk upacara atau ritual tertentu. Persembahannya adalah untuk hiburan atau penglipur lara. Namun demikian, sama seperti naratif lisan lain yang mengandungi cerita dalam cerita maka *sangin* juga mungkin berfungsi untuk mendidik dan menaikkan semangat kepahlawanan dalam pemeran

walaupun orang yang memotong kepala yang dianggap pahlawan tidak lagi diamalkan dalam kalangan komuniti ini.

Akhirnya, *sangin* yang bukan lagi bahasa ritual, boleh diibaratkan sekadar instrumen penzahiran pemikiran yang tidak lagi memastikan kesempurnaan sesuatu upacara. Kegagalan mengujarkan bahasa *antu* dengan baik tidak menggagalkan sesuatu upacara. Hal ini demikian kerana pemeran ketiga, yakni kuasa ghaib tidak lagi wujud. Bait-bait dalam *sangin* yang asalnya jampi dan mantera, yakni bahasa ritual yang perlu dipatuhi ketepatan penyebutan, pemilihan kata serta susun atur kata dalam kalimat tidak lagi demikian. Tanpa pematuhan seperti ini, seseorang penyampai *sangin* tidak gagal memanggil jin atau makhluk halus berdampingan dengannya.

Kesimpulan

Sangin yang merupakan salah satu sastera rakyat yang disampaikan secara berlagu telah lama wujud dalam masyarakat Sihan. Jumlah pengamalnya kini semakin mengecil. Generasi muda kini tidak lagi dapat menguasai persembahan seni ini. *Sangin* tidak lagi digunakan sebagai wahana untuk hiburan kerana sudah banyak hiburan moden lain mengambil alih cerita rakyat ini. Dari segi pengubatan pula, masyarakat Sihan keseluruhannya telah berpindah ke kawasan pekan dan telah meninggalkan kawasan penempatan mereka di kawasan rumah panjang mereka di Rumah Sungai Menamang. Di pekan Belaga, kemudahan perubatan moden telah tersedia di sini.

Persembahan *sangin* kini hanya dapat disampaikan oleh tiga orang individu tanpa ada pewaris hasil seni ini. Ketiga-tiga mereka yang menguasai *sangin* terdiri daripada golongan tua. Pengamal *sangin* yang boleh mengubati orang sakit kini merupakan orang tertua dalam masyarakat Sihan dan sering sakit. *Sangin* mungkin berkubur bersama menghilangnya pengamal seni berlagu ini.

Rujukan

- Aichner, F. P. 1958. "Punan, Penan, Bukitan, Kajaman, Kajang and Kayan". *The Sarawak Museum Journal*. VIII: 12/27, Disember, 740-742.
- Asmah Haji Omar. 1982. *Language and society in Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Asmah Haji Omar. 1994. "Bahasa-bahasa bumiputera di Sarawak". *The Sarawak Museum Journal*. XLVII: 68, Disember, 145-158.
- Blust, R. 2009. *The Austronesian languages*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Gordon, R. G. Jr. (ed.) 2005. *Ethnologue: Languages of the world, fifteenth edition*. Dallas, Tex.: SIL International. <http://www.ethnologue.com/> (20/3/2016).
- Dallas, Tex.: *SIL International*. <http://www.ethnologue.com/> (20/3/2016).
- Fox, J. J. 1971. Semantic parallelism in Rotinese ritual languages. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 127(2): 215-255.
- Fox, J. J. (ed.) 1988. *To speak in pairs: essays on the ritual languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, J. J. 1993. *The dictionary of Rotinese formal dyadic language, revised with English to Rotinese glosses*, unpublished MS. Canberra: Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies.
- Fox, J. J. 2005. Ritual languages, special registers and speech decorum in Austronesian languages. Dlm. K. A. Adelaar & Nicholas Himmelmann (ed.), *The Austronesian languages of Asia and Madagascar*. London: Routledge.
- Hoskin, J. 1988. Etiquette in Kodi spirit communication: The lips told to pronounce, the mouths told to speak. Dlm. J. J. Fox (ed.) *To speak in pairs: essays on the ritual languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masing, J. 1997. *The coming of the gods: An Iban invocatory chant (timbang gawai amat) of the Baleh Region, Sarawak*. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies.
- Maxwell, A. R. 1992. "Balui Reconnaissances: The Sihan of Menamang River." *The Sarawak Museum Journal*. XLIII: 64, Disember, 1-46.
- Noriah Mohamed, Muhammad Khairi Mohamed Nor & Nor Hashimah Hashim (2009) "Komuniti peribumi Sihan di Sarawak: Satu pengenalan ringkas". *Kertas Kerja Seminar Indegenous Pedagogi 2009* di IPGM Kampus Tengku Ampuan Afzan Pahang, Kuala Lipis, Pahang Darul Makmur pada 12-13 Oktober 2009.
- Noriah Mohamed, Nor Hashimah Hashim & Yahya Che Lah (2009) "Factors that influence the sustainability usage of three endangered indigenous languages in Malaysia". *The International Journal of the Humanities*, 7:6, USA: CommonGround Publishing, 169-192.
- Noriah Mohamed & Nor Hashimah Hashim (2008) "Language policy, language planning and the use of non-dominant language in Malaysia: Sihan versus standard Malay". *Kertas kerja the Second international conference on language development, language revitalization and multilingual education in ethnolinguistic communities*, Twin Towers Hotel, Bangkok Thailand, 1-3 July, 2008.
- Noriah Mohamed & Rohani Mohd Yusof (2004) *Pengelompokan leksikostatistik bahasa-bahasa bumiputera di Sarawak*. Laporan Akhir Geran Penyelidikan Fundamental, Universiti Sains Malaysia.
- Prentice, D. J. 1981. The mistrel-priestess: A Timogun Murut exorcism ceremony and its liturgy. Dlm. N. Philips & Khaidir Anwar (ed.), *Papers on Indonesian Languages and Literatures*. University of London: Indonesian Etymology Projects, SOAS.
- Sandin, B. 1985. "Notes on the Sian (Sihan) of Belaga". *The Sarawak Museum Journal*. XXXIV: 55, Disember, 67-76.
- Sandin, B. 1977. *Gawai Burong: The chants and celebrations of the Iban bird festival*. Edited with an introduction by C. A. Sather. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

- Sather, C. 2001. *Seeds of play, words of power: An ethnographic study of Iban shamanic chants*. Tun Jugah Foundation jointly with the Borneo Research Council. The Borneo Classic Series, Vol. 5.
- Scharer, H. 1963. *Ngaju religion: the conception of god among a South Borneo people*. Terj. oleh R. Needham. The Hague: Nijhoff. Buku asal berjudul *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Borneo* (1966). Buku dua jilid membekalkan teks yang menyeluruh tentang *basa sangiang*.
- Sri Kuhnt-Saptodewo. 1993. *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan. Auswertung eines Sakratextes zur Manarung-Zeremonie beim Totenfest*. Munchen: Akademischer Verlag.
- Sri Kuhnt-Saptodewo, J. 1999. A bridge to the upper world: Sacred language of the Ngaju. *Borneo Research Bulletin*, 30: 13-27.
- Urquhart, I. A. N. (1955) "Some interior dialects". *The Sarawak Museum Journal*, VI: 5/20, Julai, 193-204.
- Wikipedia the free encyclopedia*. <http://en.wikipedia.org/wiki/Folklore> (18/9/2016)
- Wheelock, W. T. 1982. The problem of ritual language: From information to situation. *Journal of the American Academy of Religion* (1), 49-72.

WARISAN SAKRAL PERGERAKAN POLITIK INDONESIA-MALAYSIA: TINJAUAN SEJARAH PERGERAKAN

**Oleh
Warjio, PhD**

Departemen Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (Fisipol),
Universitas Sumatera Utara (USU), Medan-Indonesia
Email:warjio1974@gmail.com

Pendahuluan

Warisan sakral pergerakan politik di Indonesia dan Malaysia bukan hanya kaya dan berbagai tetapi juga ada hubungan diantaranya. Warisan sakral ini telah membentuk, merangkai dan menghubungkan identitas pergerakan politik Indonesia dan Malaysia. Namun demikian, dalam pandangan saya, sedikit sekali sarjana yang mau memfokuskan warisan sakral tersebut dalam bentuk kajian penyelidikan. Para peneliti baik dari Indonesia maupun dari Malaysia terlalu asyik memfokuskan pada warisan sakral negara-masing-masing yang kita tahu memang kaya dan berbagai. Padahal jika para sarjana ataupun peneliti baik di Indonesia maupun di Malaysia mau memfokuskan kajian penelitian mengenai warisan sakral baik dalam bentuk perbandingan ataupun hubungan tentu akan memperkaya kajian atau warisan sakral nusantara. Di samping itu juga akan mengeratkan hubungan diantara keduanya.

Bagi saya, cara termuda untuk mengetahui warisan sakral pergerakan politik yang menghubungkan Indonesia dan Malaysia adalah dalam perspektif Sejarah. Perspektif Sejarah menjadi bagian penting untuk dapat menjelaskan bagaimana hubungan ataupun pengaruh warisan sakral pergerakan itu terjadi.

Tulisan ini akan mengungkap bagaimana warisan sakral pergerakan politik Indonesia-Malaysia muncul dan mempengaruhi.

Nasionalisme dan Islam Sebagai Warisan Sakral Pergerakan Politik

Sebagaimana diketahui, setelah Perang Dunia Kedua, dua tenaga sosial yang penting adalah nasionalisme dan Islam.¹ Kedua-dua tenaga sosial ini, pada akhirnya menjadi begitu berpengaruh di dalam membentuk identitas “nasional” bangsa. Lebih dari itu, antara nasionalisme dan Islam yang didukung oleh organisasinya masing-masing bahkan berlomba untuk memantapkan identitas berkenaan di dalam mewarnai bangsa. Pada masa ini kaum intelektual yang memimpin partai-partai politik mulai memikirkan satu sistem negara, ideologi, atau haluan politik dan bentuk perjuangan yang sesuai bagi kehidupan bangsa di masa depan. Fenomena ini, jika kita kaitkan di Malaya, dua tenaga sosial penting yaitu nasionalisme dan Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam fenomena politik menjelang merdeka.²

¹ Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS Dalam Isu Islamisasi, Selangor* : IBS Buku Sdn, 1989, hal. 51.

² Safei bin Ibrahim, *The Islamic Partai of Malaysia : its Formative stages and Ideology*, Kelantan : Nuawy bin Ismail, 1981, hal. 3.

Bagaimanapun sebenarnya dua kekuatan sosial ini yang membentuk corak politik Malaya, banyak dipengaruhi oleh gerakan nasionalisme dan Islam di Indonesia.³ Baik nasionalisme maupun Islam yang dipengaruhi Indonesia itu, sebagaimana dikatakan Funston, telah melahirkan sikap radikal yang anti penjajahan kepada organisasi intelektual dalam pemimpin partai politik di Malaya.⁴ Satu keadaan politik yang mengedepankan aksi, fundamental dan ingin mengubah pemerintah yang berkuasa.⁵ Madrasah maupun pondok, sekolah maupun maktab perguruan yang banyak terpengaruh gerakan kebangsaan di Indonesia merupakan asal-usul lahirnya sikap radikal ini.⁶ Dua institusi ini lah yang banyak menyumbang transformasi politik (radikal) Indonesia ke Malaysia.

Antara institusi pendidikan yang paling berpengaruh dan menjadi cahaya baik kebangkitan dan pusat intelektual dan sastera adalah *Sultan Idris Training college (SITC)*⁷, di Tanjung Malim, Perak. Menurut Ibrahim Yaacob, aktivis penting di SITC, membanjirnya buku-buku, majalah maupun surat kabar antaranya *Persatuan Indonesia*, *Pewartu Deli*, *Pertja Selatan*, *Pedoman Masyarakat*, *Fikiran Rakyat*, *Soeloe Rakyat Indonesia*, *Semangat Islam*, *Seruan Al-Azhar (terbitan pelakar Indonesia dan Malaya di Mesir)* *Bintang Timur dan Bintang Hindia*, dari Indonesia yang menceritakan perjuangan kebangsaan di Indonesia ke SITC merupakan fenomena penting yang membuka pikiran pelajar dan guru-guru di SITC dalam menumbuhkan kesadaran berbangsa.⁸ Atas usaha Ibrahim Yaacob, di SITC didirikan cabang sebuah organisasi politik yang dikenal nasionalis radikal dari Indonesia yaitu PNI (Partai Nasional Indonesia) pada tahun 1928.⁹ Kehadiran dan pengaruh PNI di SITC ini, sebagaimana dikatakan Radin Sunarno, telah memberikan gejala politik revolusioner ke Malaya. Hal ini karena mottonya akan membawa kemedekaan Malaya yang nantinya akan menggabungkan diri dengan Indonesia.¹⁰

Berdirinya PNI di SITC sebagaimana dilakukan oleh Ibrahim Yaacob tidak terlepas dari pengaruh Cik Gu Abdul Hadi Hassan. Beliau seorang guru sejarah di SITC lepasan dari Maktab Melayu Malaka. Beliau banyak membantu membuka pemikiran pelajar-pelajar di SITC, khususnya Ibrahim Yaacob. Melalui beliau pula nasionalis Indonesia dikembangkan dengan mendirikan PNI di SITC.¹¹ Hal ini tidaklah mengherankan, sebab Cik Gu Abdul Hadi Hassan merupakan “agen nasionalis” Indonesia ke Tanah Melayu, khasnya ke SITC. Di

³ N.J.Funston, *Malays Politic in Malaysia : Study of The United Malays National organizations and PartyIslam*. Kuala Lumpur : Heineman Educational Books (Asia) Ltd, 1980, hal. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ Firdaus Haji Abdullah, *Radicals Malay Politics : Its Origin and Early Development*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1995, hal. 6.

⁶ *Ibid.* hal. 8.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ibrahim Yacoob, “Menerima Pengertian Cita-cita Indonesia Raya” dalam manuskrip karangan yang tidak lengkap dan tidak diterbitkan berjudul “Mengikuti Perjuangan Indonesia Raya: Sekitar cita-cita Indonesia”, berkata pengantar dengan tarikh 19 Agustus 1951. Lihat tulisan ini dalam lampiran buku Ismaili Hussin, *Amara Dunia Melayudan Dunia Kebangsaan*, Syarahan perdana Jabatan Profesor Universiti Kebangsaan Malaysia, pada 30 Januari 1990 di Universiti Kebangsaan Malaysia, hal. 22. Lihat pula Warjio” Dari Nasionalisme Ke Sastera Politik: Kesan Kebangkitan Nasionalisme Indonesia Terhadap Terbentuknya Sastera Politik Malaysia”, kertas kerja dalam *Proceeding Seminar Internasional Pengajian Melayu ke 2* di Beijing, 8-15 Oktober 2002.

⁹ Ramlah Adam, *MaktabMelayu Malaka 1900-1922*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991, hal. 85; Mohd Nasruddin bin Rahman, *op.cit.*, hal. 75

¹⁰ Lihat Radin Sunarno, *Malay Nationalism: 1896-1941*, Tanpa Kota Penerbit: Tanpa Penerbit, TanpaTahun Penerbit, hal. 20.

¹¹ *Ibid.*, hal. 86.

samping itu, beliau juga merupakan “agenreformasi”. Karena menjual dan sekaligus sebagai pengedar buku-buku yang membangkitkan semangat nasional Indonesia melalui toko buku miliknya, “AMHY Book Store & Co”. Buku-buku karangan aktivis PNI yang berjudul *Student Indonesia*, Dr. A. Rivai yang dilarang oleh Belanda di Indonesia, dijual dan diedarkan melalui toko buku ini.¹² Dalam pandangan penulis sendiri, pendirian cabang PNI di SITC oleh Ibrahim Yaacob sebagaimana dikatakan Ramlah Adam, perlu dikaji lebih dalam. Namun demikian keberadaan PNI di SITC telah membawa ideologi nasionalisme PNI¹³ yaitu *Kesatuan Nasional, Solidaritas, Non Kooperasi, dan Swadaya*, dalam gerakan aktivitas nasional di Malaya. Dan ideologi nasional PNI, kemudian menjadi pegangan aktivitas pemimpin politik radikal di Malaya dan menjadi ciri khas dari gerakan nasionalis radikal di Malaya.

Banyak alumni dari SITC yang kemudian aktif di bidang politik, sastrawan, guru maupun administrator. Salah seorang dari alumni SITC, Ibrahim Yaacob bahkan mendirikan dan mengetuai Kesatuan Melayu Merdeka (KMM) tahun 1937. KMM yang merupakan ciri bakal dari gerakan radikal di Malaya yang didukung kuat oleh pemuda dan pelajar dari mahasiswa dari Sekolah Teknik di Kuala Lumpur dan Sekolah Pertanian, Serdang, seperti Onan Siraj dan Mustapha Hussein. Kemudian KMM didukung pula aktivis pemuda lainnya seperti Hassan Manan. A. Karim Rasyid, Isa Mohammad, yang memegang sejak 1929 sudah mengikuti sebuah partai politik Indonesia yang bercorak nasional. Partai Nasional Indonesia (PNI) yang dipimpin oleh Ir. Soekarno dan Muhammad Hatta¹⁴. Menurut Mustapha Hussein sendiri, nama KKM diambil dari pergerakan *Jong Sumatran Movement*¹⁵. Tujuan KKM sebagaimana dinyatakan Ibrahim Yacoob, di samping menuntut Malaya merdeka dengan jalan *non-cooperation*, juga ingin mempersatukan Malaya kepada satu ikatan Indonesia Raya¹⁶.

Sebagai organisasi yang terdaftar, KMM memang merupakan kepanjangan dari Kesatuan Melayu Muda, tetapi secara rahasia,--untuk menghindari pantauan British, KMM berarti Kesatuan Melayu Merdeka. Organisasi ini (KMM) walaupun menurut Muhammad Hussein bergerak dengan mencontoh pergerakan *Jong Sumatra*, namun pengaruh St. Jenain, seorang aktivis partai politik Komunis Indonesia sangat besar. Pada awal pendirian KMM, sebagaimana diakui Muhammad Hussein, St. Jenain menasehatkan kepada pendiri KMM untuk mendirikan satu organisasi yang memiliki tujuan untuk dapat memerdekakan Malaya.¹⁷

¹² *Ibid.*, hal. 85

¹³ Ideologi Nasional PNI sebenarnya berpunca daripada Perhimpunan Indonesia (PI), organisasi politik mahasiswa yang kemudian melahirkan PNI. Ideologi Nasional ini kemudian dikembangkan pada tahun 1925. Untuk lebih jelas mengenai Ideologi Nasional dari PI ini lebih lanjut baca John Ingleson (terj.), *Jalan Kepengasingan: Pergerakan Nasional Indonesia Tahun 1927-1934*, Jakarta : LP3ES, 1981.

¹⁴ Ibrahim Yaacob, *Sekitar Malaya Merdeka*, Jakarta: Bagian Penerangan Kesatuan Melayu Malaya, 1957, hal. 24.

¹⁵ Lihat majalah *Nadi Ihsan*, September 1980. *Jong Sumatran* sendiri merupakan satu pertubuhan yang ditubuhkan pada 5 Desember 1917 yang bertujuan memperkukuh pelajar-pelajar dari Sumatera untuk menanamkan keinyapan berbangsa. Antara pemimpin organisasi ini adalah Mohammad Hatta dan Mohammad Yamin. Lihat keterangan ini dalam A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, Jakarta : Dian Rakyat, 1961, hal. 25.

¹⁶ Ibrahim Yacoob, *op.cit*, hal. 25.

¹⁷ Berasaskan pengakuan Mustapha Hussein, KMM didaftarkan oleh Mustapha Hussein sendiri dengan uangnya sebesar \$ 15.00 sebagai satu organisasi sosial untuk memajukan pemuda-pemuda Melayu dalam lapangan olah raga, pelajaran, kooperatif, kesehatan, pertanian, dan berbagai bidang lagi, yang mengambil banyak peraturan-peraturan dari pertubuhan Liga Pemuda India Selangor (The Selangor Indian Youth League) dan bukan untuk tujuan politik. Ini merupakan taktis untuk mengelabui pemerintah British terhadap tujuan

St. Jenain sendiri turut hadir dalam pendirian KKM¹⁸. Komposisi keanggotaan KMM yang berasal dari berbagai golongan¹⁹, tidak saja terbatas kepada mereka yang berpendidikan tetapi juga merangkumi mereka yang bekerja pada pemerintah. Ini bermakna, ada kesadaran bersama dari anggota KMM ini terhadap bangsa Melayu.

Sayangnya, KMM tidak dapat bertahan lama. Sebelum kedatangan Jepang pada tahun 1941, dengan alasan undang-undang pertahanan, KMM dibubarkan dan dilarang oleh British. Sebanyak seratus lima puluh orang pemimpinnya telah ditahan, termasuk Ibrahim Yaacob, Ishak Haji Muhammad, Ahmad Boestamam dan St. Jenain.²⁰

Pada masa Jepang, Ibrahim Yaacob dan anggota-anggota KMM lainnya dibebaskan. Mereka kemudian mendirikan organisasi politik baru yang juga bersifat radikal, Kesatuan Rakyat Indonesia Semenanjung (KRIS). KRIS didirikan tahun 1945 yang kemudian menjadi Partai Kebangsaan Melayu (PKMM). Antara orang-orang yang cukup berpengaruh di dalam pendirian PKMM adalah Dr. Burhanudin Al-Helmy dan Ustadz Baharuddin Latief²¹. Secara organisasi, PKMM ingin seperti PNI yang dipimpin oleh Ir. Soekarno dan Mohammad Hatta.²² Sedangkan dari segi lambang maupun bendera, PKMM menggunakan warna Merah-Putih dan lagu resmi partai adalah lagu Indonesia raya, sebagai tanda bahwa partai ini ingin dan benar-benar mengidentikkan dirinya dengan Indonesia.²³ Mokhtaruddin Lasso dipilih sebagai Yang Dipertua dan Dahari Ali sebagai Setia Usaha Agong serta Arshad Anshari sebagai Bendahari Agong.²⁴ Baik Mukhtaruddin Lasso, Dahari Ali maupun Arshad Anshari, merupakan orang-orang yang dikenal radikal pemikirannya saat mengendalikan surat kabar *Suara Rakyat*.²⁵

Sama seperti KMM, PKMM juga bertujuan memerdekakan Malaya dan kepentingan rakyat secara keseluruhan dengan berlandaskan nasionalisme dengan mempersatukan ikatan dengan Indonesia Raya.²⁶ Keinginan PKMM untuk memerdekakan Malaya dan mempersatukannya dalam ikatan Indonesia Raya ini merupakan bagian dari delapan dasar dari hasil kongres PKMM pada 30 November 1945. Delapan dasar yang digariskan PKMM ialah:

1. Mempersatu padukan bangsa Melayu, menanamkan semangat kebangsaan dalam sanubari orang-orang Melayu dan bertujuan untuk menyatakan Malaya di dalam keluarga yang besar yaitu Republik Indonesia Raya.

sebenar KKM. Lihat Insun Sony Mustapha (penyelenggara), *Memoir Mustapha Hussein: Kebangkitan Nasionalisme Melayu Sebelum UMNO*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999, hal. 1999.

¹⁸ *Ibid*, hal. 194-197.

¹⁹ Secara lengkap Ahli Jawatankuasa KKM lihat *ibid*.

²⁰ Mohd Nasruddin bin Rahman, "Gagasan Indonesia Raya Dalam Percaturan Politik Malaya-Indonesia: Peranan Ibrahim Yaacob 1938-1950" Latihan Ilmiah yang diajukan kepada Panitia Ujian Fakulti Sastera Universiti Gadjah Mada, 1993, hal. 5.

²¹ Mengenai keterbitan ustaz Baharuddin Latief di dalam penubuhan PKMM lihat dalam *Harakah*, 1-15 Januari 2002.

²² Ahmad Boestamam, *Merintis Jalan Ke Puncak*, Kuala Lumpur : Pustaka Kejora, 1972, hal. 27.

²³ Ahmad Boestamam, *Dr. Burhanuddin : Putra Setia Melayu*, Kuala Lumpur : Pustaka Kejora, 1972, hal. 4.

²⁴ *Ibid*, hal. 28.

²⁵ *Ibid*, hal. 16-18.

²⁶ Lihat keterangan ini dalam kertas kerja Ahmad Adam, "Partai Kebangsaan Melayu Malaya: Sebuah Mimpi Nusantara" dalam Seminar Kebangsaan *Nasionalisme dan Pembangunan di Malaysia*, Jabatan Sejarah, Fakulti Sains Kemasyarakatan dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan, 15 November 1994.

2. Bertujuan hendak mencapai hak kemerdekaan berpidato, bergerak, berpikir dan menuntut pelajaran.

3. Membangkitkan kedudukan iktisad bangsa Melayu dengan jalan memajukan perusahaan perniagaan dan pertanian serta menaikkan tarap penghidupan bangsa Melayu.

4. Mencapai kebebasan bercocok tanam. Orang yang hendak bercocok tanam itu dibebaskan dari masyarakat sewa tanah kapan saja dan dimana juga akan dan dibebaskan pula menjual hasil usahanya di pasar perniagaan.

5. Menghendaki diberi kebebasan penuh kepada orang Melayu mendirikan sekolah-sekolah kebangsaan mereka, yaitu tempat mereka mendapat pelajaran-pelajaran dan bahasa dengan secara gratis.

6. Menghendaki diberi kebebasan mencetak buku bukunya sendiri, menggalakkan pelajaran secara demokrasi, supaya meninggikan kedudukan bangsa Melayu dalam siasat politik untuk memberikan pendidikan kebangsaan kepada orang-orang Melayu.

7. PartaiKebangsaan Melayu (PKMM) hendak bekerjasama dengan lain-lain bangsa yang tinggal dalam negeri ini hidup dengan baik dan bekerja untuk mendirikan persatuan penduduk-penduduk Malaya (*Malayan United Front*) bagi menjadikan Malaya merdeka makmur dan bahagia sebagai satu anggota Republik Indonesia Raya. Mendukung gerakan umat Indonesia dalam perjuangan mereka merebut kemerdekaan.²⁷

Keterikatan PKMM dengan Indonesia, jelas menunjukkan pengaruh Indonesia begitu kuat dalam perjuangan dan pembentukan semangat nasionalisme di Malaya. Kenyataan ini secara jelas diungkapkan oleh salah seorang pemimpin PKMM, Ishak Hj Muhammad dalam surat kabar *The Straits Times*:

*"As to Indonesian influence in The Malay Peninsula, I can only register my pleasant surprise at the ignorance you show as to this influence on our history. If we are only a community now in this part of the Malay Archipelago, we have been a nation once, even int this tiny spot, able to hold our own against possible aggresors. We too had our golden age represented by the Malay Empire of Malacca. And who whould ever believe you if you tried to suggest that we are agent of Indonesia, now or at any other time?"*²⁸

Keterlibatan PKMM dengan Indonesia semakin tegas dan nyata. Pada 17 Februari 1945 di Ipoh, Perak, aktivis-aktivis PKMM memperingati enam bulan kemerdekaan Indonesia yang dicapai pada 17 Agustus 194 dengan mengibarkan bendera merah putih. Pada kesempatan ini pula secara "resmi" PKMM telah mendirikan sayap pemudanya yang diberi nama Angkatan Pemuda Insyap (API) yang dipimpin oleh Ahmad Boestamam.²⁹ Sebagai sayap organisasi PKMM yang menghimpun dan membangkitkan nasionalisme pemuda Melayu, kasusan API sebagai organisasi radikal dan non koperasi tidak dapat dielakkan. Dengan semboyan "Merdeka dengan Darah"³⁰, API seolah ingin menunjukkan bahwa perjuangan secara radikal dan tanpa kompromi. Satu jalan dalam mewujudkan kemerdekaan Malaya. API

²⁷ *Ibid.* Lihat pula Koo Kay Kim, *op.cit.*

²⁸ *The Straits Times*, 28 November 1946, sebagaimana dipetik Firdaus Haji Abdullah, *op.cit.*, hal. 90-91.

²⁹ Ahmad Boestamam. *op.cit.*, hal. 42

³⁰ *Ibid.*, hal. 55.

percaya kemerdekaan Malaya dapat dicapai dengan kemampuan sendiri, dengan jalan radikal, cepat dan serentak.³¹ Tetapi, keinginan belum tentu menjadi kenyataan.

Gerakan nasional kebangsaan untuk mendirikan satu bangsa Indonesia Raya yang coba diwujudkan aktivis-aktivis politik kiri di Semenanjung Malaya. Usaha Dr. Burhanuddin Al-Helmy dan Ibrahim Yaacob yang bertemu aktivis pergerakan nasional Indonesia, Ir. Soekarno dan Muhammad Hatta pada 12 Agustus 1945 di Taipei, yang singgah dalam perjalanan pulang ke Indonesia dari markas besar Jepang di Asia Tenggara, Saigon, untuk membicarakan kemungkinan bersama memproklamkan kemerdekaan dengan Indonesia, gagal. Kekalahan Jepang dalam perang dunia kedua dari kuasa Berikat, menjadi puncak kegagalan itu.³² Jepang yang telah tiga tahun menduduki Tanah Melayu, setelah menaklukkan seluruh Malaya pada 31 Januari 1942³³, meninggalkan harapan yang belum tercapai.

Dalam masa yang sama, Jepang telah meninggalkan kesan tersendiri bagi corak pergerakan politik Indonesia. Beberapa badan-badan organisasi seperti PUTERA (Pusat Tenaga Rakyat), satu organisasi militer yang didirikan pada masa Jepang, mempunyai kesan tersendiri dalam arus transformasi gerakan kiri radikal di Malaya.

Di Malaya, antara tahun 1945-1948 gerakan aktivitas politik ditandai satu bentuk usaha untuk penentuan identitas gerakan dalam mencapai tujuan kemerdekaan Malaya. Setidaknya keadaan ini dapat digolongkan dalam golongan besar itu; yaitu, *pertama* gerakan yang mendukung perjuangan UMNO, *kedua*, yang memposisikan gerakan aktivitasnya dari UMNO.³⁴ Dalam dua pembagian ini terminologi gerakan “kiri (*left*) dan kanan (*right*)” muncul dan biasa digunakan untuk membedakan kedua gerakan itu. Secara jelas, kenyataan ini diterangkan oleh Tun Dr. Ismail bin Dato’ Abdul Rahman, bekas Perdana Menteri Malaysia. Katanya :

“Freedom Fighters in those years (Immediately after World War II) were divided into two groups. One group believed that freedom could only be achieved through revolutionary means, whereas the other group believed in the constitutional process.

“British colonialists had two alternatives, namely, either to agree to granting independence to the moderate group or to take firm action in continuously combative manner in the face of armed struggle.

The British Government decided to concede to the nationalist group which chose the constitutional path and possessed the basis for compromise with other ethnic communities in this country.

It is true that independence was achieved by the moderate group, but history has also shown that the radical nationalist group also made its contribution toward the achievement of independence.”³⁵

³¹ Mengenai tujuan lengkap API, lihat *Testament API dalam majalah Nadi Ihsan*, Pebruari 1981.

³² Kamaruddin Jaffar, *Perjuangan dan Pemikiran Politik DR. Burhanuddin Al-Helmy*, dalam *Akademika* (jurnal), bil 15, Juli 1979, hal. 29-30.

³³ Arkib Negara Malaysia, *Hari Ini Dalam Sejarah*, jilid I., 1980, hal. 95.

³⁴ Khoo Kay Kim, *Malays Society*, *op.cit*, hal. 256.

³⁵ A. Karim Haji Abdullah (Ed.), *Amanat Tun Dr. Ismail*, Kuala Lumpur : Pustaka Budaya Agensi, 1974, hal. 47.

Kedua aliran gerakan yang berbeda ini masing-masing mempercayai bahwa konsep kerjasama (*cooperatif*) dan tidak kerjasama (*non cooperatif*) dapat dilakukan di dalam mencapai tujuan. Dengan keadaan yang demikian, di dalam mencapai tujuan itu, jelas muncul organisasi-organisasi (*clique*) tersendiri. Sebuah Jurnal Melayu, *Kenchana*, dalam kaitan ini menulis:

“Kini telah jelas bahwa aliran organisasi kanan (*Right Wing*) percaya bahwa cara kerjasama (*cooperation*) merupakan jalan yang dapat digunakan untuk mencapai kemerdekaan, tetapi aliran gerakan organisasi ini (*Left clique*) lebih mempercayai bahwa kemerdekaan hanya dapat dicapai bila jalan kerjasama tidak dilaksanakan dan dengan melakukan oposisi untuk mencapai kemerdekaan.”³⁶

Atas dasar pertimbangan keyakinan dan pola dalam perjuangan ini, organisasi-organisasi Melayu yang tergabung dalam UMNO telah menampakkan bibit-bibit perpecahan internal. PKMM sebagai satu organisasi yang memang sejak awalnya menjauhkan diri dari sifat *cooperative* terhadap Inggris, di samping keinginan yang besar untuk mendirikan Indonesia Raya bersama Indonesia, telah menarik diri dari UMNO. Hal ini dilakukan melalui satu kongres pertama UMNO pada Juni 1946.

Dalam kongres tersebut, usaha PKMM untuk megidentikkan dirinya dengan Indonesia, yang diwakili oleh aktivis-aktivisnya seperti Ishak Hj Muhammad, Ahmad Boestamam, Abdur Rahman Rahim tergambar kuat ketika perjuangan untuk mengajukan bendera merah-putih, warna bendera Indonesia, sebagai bendera UMNO.

Pengajuan bendera Merah Putih dengan alasan-alasannya yang cemerlang, ketika PKMM diberikan kesempatan dalam kongres itu, dilakukan oleh Ishak Hj Muhammad yang ketika itu sebagai Presiden PKMM. Pengajuan Ishak Hj Muhammad sebagai “juru bicara” dalam pengajuan bendera merah putih itu disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, beliau adalah orang kedua PKMM, setelah Dr. Burhannuddin Al-Helmy. Kedua, beliau pandai berpidato sebagaimana aktivis gerakan nasional Indonesia, Muhammad Hatta. Ketiga, beliau lebih dikenal banyak orang karena tulisan-tulisannya yang tajam sebagai seorang wartawan. Faktor penentu yang dapat dijadikan “senjata” untuk “melobi” peserta adalah karena Ishak Hj. Muhammad adalah berasal dari Pahang.³⁷ Sebab, sebagaimana diketahui, salah satu organisasi yang sangat berpengaruh dalam UMNO adalah organisasi WATANIAH, yang berpusat di Pahang

Sambutan kongres yang dihadiri oleh 50 buah organisasi Melayu. PKMM merupakan satu-satunya organisasi kiri. PKMM mengajukan usul bendera Merah putih sebagai bendera UMNO. Usul ini begitu menggelorakan dan mendapat sambutan hangat. Bagaimanapun bendera merah-putih Indonesia, sudah sehati dengan orang Melayu di Malaya. Ketika terjadi pemungutan suara, PKMM hanya kalah satu suara saja, berbanding satu dengan usulan bendera yang juga warna merah putih dengan keris warna kuning di tengah. Bendera UMNO yang kita kenal sekarang ini.

Walaupun perjuangan untuk menetapkan bendera Indonesia, merah putih, sebagai lambang bendera UMNO tidak tercapai, tetapi sebenarnya dengan melihat perbandingan suara yang hanya berbanding satu, jelas menunjukkan PKMM sebagai salah satu organisasi kiri di dalam

³⁶ *Kenchana*, No.2, sebagaimana dipetik Khoo Kay Kim, *ibid*

³⁷ Ahmad Boestamam, *Merintis jalan ke Puncak*, hal. 84.

UMNO mempunyai pengaruh yang sangat besar. Dalam keadaan dimana dirasakan “ketidaksesuaian dalam UMNO” usaha untuk menarik diri dalam UMNO dirasakan demikian kuat. Walaupun dalam rapat PKMM sebelum kongres UMNO itu niat untuk keluar tidak ada. Keadaan ini jelas menjadi beban PKMM. Kata Ahmad Boestmam setelah kongres UMNO:

“Perbedaan pandangan politik diantara UMNO dan PKMM sekarang sudah jelas jauh bertentangan. Sementara kita mau kemerdekaan seratus persen bagi Malaya. UMNO hanya mau kembali kepada status quo saja. Karena perbedaan pandangan politik ini lambat laun kita pasti akan berpisah juga dengannya. Yang demikian kenapa kita tidak terpisahkan ini kita laksanakan sekarang.”³⁸

Kata Ahmad Boestmam lagi:

“Kalau kita hendak bermaksud mengubah pandangan politik UMNO ini dari dalam saya tidak percaya kita akan berjaya melakukan sebab pemberian suara di dalamnya sangat tidak adil-tidak demokratik. Badan yang kecil diberi suara, dan badan yang besar pun diberi suara juga. Mustahil dengan suara suara itu kita akan mendapat mengubah pandangan politik kira-kira 50 buah organisasi lain yang hampir-hampir 100 suaranya, sedang badan-badan ini badan-badan kanan belaka. Hanya kita saja yang merupakan badan kiri di dalam golongan mereka.”³⁹

Sebenarnya, pemikiran yang disampaikan oleh Ahmad Boestmam ini merupakan “oposisi” terhadap dr. Burhanuddin Al-Helmy, yang ketika mengutus wakil-wakil PKMM dalam kongres UMNO tersebut tidak ada satu mandat yang mengharuskan PKMM keluar dari UMNO. Kenyataan ini tercermin ketika Ishak Hj. Muhammad menimbulkan satu masalah yaitu tentang tidak adanya mandat yang diberikan pimpinan pusat PKMM untuk menarik PKMM keluar dari UMNO.⁴⁰ Bagaimanapun, Dr. Burhanuddin Al-Helmy selaku Presiden PKMM, memberikan kekuasaan penuh kepada utusan PKMM itu untuk mengambil kebijakan yang mungkin dianggap perlu. Hal ini ditegaskan lagi oleh Ahmad Boestmam:

“Benar secara tegas mandat itu tidak ada diberikan kepada kita, tetapi bukankah kita ada diberikan mandat untuk menggunakan kebijakan kita dalam menentukan tindakan selanjutnya? Artinya kalau menarik PKMM keluar dari UMNO itu merupakan tindakan dari kebijakan kita maka kita toh tidak dapat dikatakan keluar dari mandat yang diberikan kepada kita.”⁴¹

Dengan sikap oposisi PKMM keluar dari UMNO maka sudah pasti terjadi perpecahan politik diantara orang Melayu. Di samping itu, juga telah muncul “oposisi baru” di kalangan orang Melayu dalam skenario politik di Malaya. PKMM sebagai lambang atau penggerak dari perjuangan *non cooperative*, kini secara “resmi” telah memposisikan dirinya menjadi “lawan” dari UMNO.

Pada 22 Desember 1946 organisasi-organisasi kiri bukan Melayu membentuk satu badan gabungan yang dinamakan Majelis Bergerak Serentak (*Council of Joint Actions*) di bawah pimpinan Tan Cheng Lock. Organisasi yang aktif mendirikan badan gabungan ini adalah *Malayan Democratic Union* (MDU) yang para aktivis-aktivisnya terdiri dari kaum cerdik pandai yang berpendidikan Inggris. Diantara mereka adalah Philip Hoalim, Jhon Eber, Lim

³⁸ *Ibid.* hal. 87.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, hal. 88.

Kean Chye dan Gerald De Cruz.⁴² Di dalam melaksanakan aktivitas perjuangannya ini Majelis bergerak serentak ini berpegang pada 6 prinsip perjuangan⁴³, yaitu:

1. Malaya Bersatu, termasuk Singapura
2. Satu dewan perundangan pusat bagi seluruh Malaya dengan keseluruhan anggotanya dipilih oleh orang banyak
3. Hak-hak politik yang sama bagi semua orang yang menganggap Malaya sebagai tanah airnya dan sebagai sumpah taat setianya
4. Sultan-sultan Melayu haruslah mengambil tempat-tempat sebagai raja perlembagaan yang berdaulat penuh dan menerima nasehat rakyat melalui intitusi-institusi yang demokratik "penasehat-penasehat" Inggeris
5. Perkara-perkara yang berhubung dengan agama Islam dan adat Istiadat Melayu haruslah diletakkan dibawah penguasaan orang Melayu semata-mata
6. Perhatian khusus haruslah diberikan kepada kemajuan orang-orang Melayu.

Karena kekirian dan keprogresifan ini, Majelis Bergerak Serentak tidak sehaluan dengan UMNO yang merupakan gabungan badan-badan kanan Melayu. Tidak heran bila kemudian Majelis Bergerak Serentak menjalin hubungan dengan PKMM. Politik "mencari kawan dan kekuatan" di samping persamaan ide dan keprogresifan perjuangan, telah dipikirkan oleh PKMM untuk bergandengan bahu bersama Majelis Bergerak Serentak. Hal ini diakui oleh salah seorang aktivis PKMM, Ahmad Boestamam:

"Pertama sekali PKMM harus mengimbangi tenaga organisasi, kekuatan dan daerah pengaruh golongan kanan Melayu yang diwakili oleh UMNO yang telah ditinggalkannya. Mungkin dalam tenaga organisasi dan kekuatan PKMM tidak kalah kepada UMNO tetapi dalam pengaruh orang dapat mengatakan PKMM kalah kepada UMNO dalam arti sementara UMNO merupakan gabungan beberapa badan, PKMM hanya merupakan satu badan saja. Jadi PKMM harus dengan segera mempelopori berdirinya sebuah badan gabungan organisasi-organisai kiri Melayu"⁴⁴

Berdasarkan pemikiran ini, PKMM kemudian memutuskan untuk membuat satu kongres besar organisasi-organisasi kiri yang mengambil tempat di Markaz Besar PKMM, di Batu Road, Kuala Lumpur pada 22 Februari 1947. Kongres ini berhasil mengumpulkan semua organisasi-organisasi yang dianggap kiri seperti PKMM, API, AWAS, dan GERAM (Gerakan Angkatan Muda), sebuah gerakan kiri pemuda yang berpusat di Singapura yang mengirimkan wakil-wakilnya yaitu Abdul Aziz Iskak, Abdul Samad Ismail, dan Taharuddin Ahmad.

Pada kongres ini diputuskan untuk membentuk satu gabungan organisasi kiri Melayu. Atas usul API, nama organisasi gabungan kiri itu diberi nama PUTERA, satu nama yang diambil dari nama organisasi yang dibentuk Soekarno pada masa Jepang di Indonesia, PUTERA.⁴⁵ Pengajuan nama PUTERA ini oleh API diterima dengan suara bulat. Kongres juga telah

⁴² Ahmad Boestamam, *Merintis Jalan Kepuncak*, hal. 122.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, 124.

berhasil menentukan nama pemimpin mengendalikan PUTERA yaitu Ishak Hj Muhammad. Pemilihan Ishak Hj. Muhammad untuk memimpin PUTERA didasarkan atas beberapa pertimbangan;

1. Ishak Hj Muhammad merupakan aktivis cendekiawan yang tinggi pengetahuan Inggerisnya
2. Dr. Burhanuddin harus menumpuhkan sepenuhnya tenaga dalam PKMM yang harus memegang terus peran sebagai tenaga pimpinan kepada gabungan itu
3. Ishak merupakan Presiden PKMM. Dengan dia memimpin PUTERA, maka kemungkinan PUTERA disalagunakan dari PKMM tentu amat sukar.
4. Sebanyak-banyaknya aktivis PKMM harus ditampilkan ke hadapan supaya dapat dibuktikan bahwa golongan kiri Melayu tidak kekurangan aktivis.⁴⁶ Gerakan tuntutan terhadap British ini kemudian melahirkan Persekutuan Tanah Melayu pada 1 Pebruari 1948.⁴⁷

Walaupun PKMM dan API yang dikenal radikal dan berhaluan ideologi “nasionalis”, tidak dapat dinafikan mereka juga menjalin kerjasama dengan organisasi beraliran agama dan “berideologi” Islam. Ini dibuktikan dengan dibukanya cabang PKMM dan API di daerah Padang Rengas dimana dibuka sekolah agama *Al-Diniyah* yang dipimpin oleh Syeik Junid, seorang reformis Islam yang berasal dari daerah Tapanuli Selatan, Sumatera Timur.⁴⁸ Di daerah Kelantan API dipimpin oleh Asri Muda⁴⁹, seorang lulusan Maahad Ihya Assyaf Gunung Semanggol (MIAGUS), Perak. Selain dalam API, Asri juga aktif dalam PKMM. Semasa menghadiri kongres PKMM di Padang Rengas pada tahun 1946, selain dari diberi tugas untuk menyusun laporan mengenai kunjungannya ke Selatan Thai mengenai pemberontakan Haji Sulong, Mohd Asri telah diberi tugas memainkan satu sandiwara dalam bentuk sketsa dan tablo mengenai perjuangan Islam.⁵⁰ Di samping itu PKMM dan API juga telah didirikan di Maahad Ihya Assyarif Gunung Semanggol, atas kerjasama pimpinan PKMM, Dr. Burhanuddin Al-Helmy dan pimpinan Maahad Ihya Assyarif Gunung Semanggol, Ustaz Abu Bakar Al-Baqir.

Sesungguhnya kerjasama antara haluan nasionalisme dan Islam sebagaimana dilakukan pimpinan PKMM, API dan MIAGUS bukanlah hal yang baru. Di akhir tahun 1937, MIAGUS telah berhasil menghidupkan pelajarannya bukan saja dalam kemampuan pendidikan tetapi juga dalam kesadaran berbangsa. Pengaruh internal dan eksternal telah membentuk ideologi politik dalam MIAGUS. Para pelajar MIAGUS melonjak gembira apabila diundang masuk dalam kegiatan KKM.⁵¹ Bagi pelajar-pelajar MIAGUS penyertaan mereka dalam bidang politik itu akan berarti lagi pada nusa dan bangsa. Betapa pula apabila mereka sadar bahwa agama dan politik adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, yaitu suatu konsep dalam Islam yang berakar kuat sejak jaman nabi Muhammad SAW. Faktor lainnya yang menyebabkan mereka masuk dalam KKM adalah apa yang ditunjukkan oleh KKM adalah

⁴⁶ *Ibid.*, hal. 124-125.

⁴⁷ *Arkib Nasional Malaysia*, jilid I, op.cit, hal. 99.

⁴⁸ Firdaus Haji Abdullah, *op.cit*, hal. 19.

⁴⁹ Mengenai Asri Muda dalam API, lihat dalam Asri Haji Muda, *Memoir Politik Asri: Meniti Arus*, Bangi: UKM, 1993.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il-Ihya Assyarif Gunung Semanggol, 1934-1959*, Kuala Lumpur : Jabatan Sejarah Universiti Kebangsaan Malaysia, 1976, hal. 76.

cocok dengan yang mereka pikirkan ketika itu, yaitu tidak dikungkung oleh anasir-anasir *establishment*.⁵²

Komposisi pelajar MIAGUS yang terdiri dari berbagai keturunan itu juga mempunyai semangat Indonesia Raya seperti mana yang digambarkan dan diperjuangkan KKM. Kerjasama yang baik antara Dr. Burhanuddin Al-Helmy dan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir karena kecocokan mereka dalam tugas dan perjuangan yang kuat berdamping dengan agama Islam dalam memajukan umat Melayu.⁵³ Ini memudahkan para pelajar MIAGUS untuk menjadi anggota KKM dan sekaligus membuka cabang KKM di MIAGUS. Kedekatan Dr. Burhanuddin Al-Helmy sebagai pimpinan PKMM dan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir dari MIAGUS, ternyata mempunyai kesan terhadap perkembangan “perubahan” ideologi PKMM yang selama ini dikenal radikal dan terkesan “sekuler”. Dr. Burhanuddin paham, betapa soal-soal agama (Islam) dapat menarik orang banyak. Dengan alasan ini, agama Islam mulai dijadikan sebagai satu penggerak dalam politik PKMM, dan MIAGUS akan dijadikan tempat melancarkan ideologi ini.⁵⁴ Bagaimana persis terjadinya perubahan dan resapan “ideologi” Islam ke dalam PKMM digambarkan oleh Nabir Haji Abdullah:

“Di akhir tahun 1946, bebrapa kali Ustaz Abu Bakar Al-Baqir dapat membincangkan dengan Dr. Burhanuddin kedudukan agama (Islam) dan pendidikan di Tanah Melayu dalam pergolakan politik itu. Walaupun pertemuan mereka tidak panjang, tetapi beberapa pemimpin-pemimpin yang berasal dari MIAGUS seperti Ustaz Osman Hamzah, Yunus Yatimi yang juga murid di MIAGUS dan beberapa yang lain yang bergerak cergas dalam PKMM, API, adalah menjadi suara perantara kedua aktivis agama dan politik tersebut. Apa yang menjadi tajuk persoalan sudah dipahami masing-masing. Kepentingan agama Islam telah ketara perlu diambil perhatian yang wajar karena bentuk pemerintahan ketika itu yang berjalan pada lunas-lunas Malayan Union, adalah menolak hak resmi agama Islam. Ini adalah karena para Sultan yang asalnya berkuasa pada hal ehwal agama dan adat kini merupakan pemerintahan pada nama saja. Mereka akan mempunyai hak agama Islam, tetapi pemerintah British telah menganggap adalah wajar mendirikan Sebuah Majelis Rapat agama dimana sultan-sultan menjadi anggota dan Gabenor British sebagai Pengerusinya, yaitu seorang pengerusi beragama Kristian memimpin Majelis Rapat agama Islam.”⁵⁵

Pengaruh MIAGUS dalam PKMM atau gerakan kiri radikal lainnya, semakin kuat ketika dibentuk MATA (Majelis Agama Tertinggi Malaya), yang juga diketuai oleh Ustaz Abu Bakar Al-Baqir. Mata sendiri merupakan hasil dari satu kongres yang dilaksanakan pada hari Sabtu, 22 Maret 1947 di MIAGUS. Kongres dilaksanakan untuk membincangkan masalah-masalah kedudukan agama Islam, ekonomi dan pendidikan umat Melayu dalam suasana setelah Perang Dunia Kedua. Kongres ini dihadiri oleh sekitar 2,000 orang terdiri dari alim ulama dan cerdik pandai hampir dari seluruh Tanah Melayu dan juga dari Indonesia antaranya Ustaz Haji Abdul Rasyid Siddik (dari Palembang) yang juga menjadi dosen dan *qari* di MIAGUS.⁵⁶ Kongres ini merupakan usul yang disampaikan oleh Dr. Burhanuddin Al-Helmy dengan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir.

⁵² *Ibid.*, hal. 76.

⁵³ *Ibid.*, hal. 91.

⁵⁴ *Ibid.*, hal. 109.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Utusan Melayu*, 30 Jun 1947, hal 2, sebagaimana dipetik oleh Nabir Haji Abdullah, *ibid.*, hal. 110-111.

Perlu dicatat, bahwa kongres ini juga menghasilkan keputusan untuk memenuhi pelawaan wakil Presiden Indonesia, Mohammad Hatta (dari PNI) untuk rapat ekonomi dan pertunjukkan ekonomi negara itu dan mengirimkan wakil-wakil yang terdiri dari Tuan Burhanuddin Haji Ganjil, Baginda Buyong dan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir. Sayangnya, wakil-wakil ini tidak dapat memenuhi undangan wakil presiden Indonesia itu dikarenakan kesesakan pergerakan mereka, kesibukan politik kebangsaan, dan suasana yang tidak tentram sedang berlaku di Indonesia.⁵⁷

Strategisnya, pendirian MATA diharapkan sebagai satu-satunya badan yang dipilih umat Islam dalam menangani masalah-masalah agama di Tanah Melayu. Ini bermakna, pendirian MATA merupakan satu tamparan yang hebat kepada golongan yang bekerja dalam organisasi ulama negeri atau pejabat agama negeri-negeri karena badan ini seperti yang dikemukakan mengurus soal-soal agama.⁵⁸ Pengaruh dari keadaan ini sebenarnya menuntut para Sultan tidak seharusnya lagi memegang masalah agama. Karena selagi Sultan berkehendak demikian maka pergerakan agama tidak akan baik malah akan menyalahi ajaran dan kehendak yang sewajarnya. Dengan tuntutan seperti ini, dapatlah dipahami kenapa yang ulama yang berdekatan dengan birokrasi agama yang ditopang oleh Sultan tidak hadir dalam kongres yang melahirkan MATA, bahkan sesetengah dari mereka melakukan tekanan terhadap ulama supaya tidak menyertai siding bulan Maret itu.⁵⁹

Di samping tuntutan-tuntutan di atas, pendirian MATA juga mempunyai tujuan yang lain. Sebagai satu organisasi “agama”, kedekatan MATA keatas gerakan kiri ini, sebenarnya mempunyai tujuan politis, yaitu berhasrat untuk dan memihak kepada nasionalis Melayu supaya mereka tidak melampau sangat sehingga hanyut dalam perjuangan yang bukan hanya lagi banyak berunsur agama dan mementingkan bangsa dan tanah air. Jelasnya, supaya mengawal nasionalis Melayu jangan terbawa kepada paham Komunis dan yang sejalan dengan paham itu.⁶⁰ Kehendak ini pernah disuarakan oleh beberapa ulama yang berperan penting dalam MATA, dan dua badan ini yang lahir kemudian, juga di MIAGUS yaitu LEPIR dan Hizbul Muslimin termasuk juga Dr. Burhanuddin Al-Helmy yang sedar bahwa “kemenangan bangsa Melayu dalam apa jua tidak akan lepas dari mengheret agama ke satu tempat yang wajar dan agung.” Mereka ini mau supaya “semangat agama” dapat memberi integritas yang maksimal kepada umat Melayu untuk mendapatkan kemerdekaan dan bagi menentukan nasib agama dan bangsa.⁶¹

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa paham Komunis maupun pengaruh Komunis dari Indonesia yang dibawah oleh pelarian Komunis Indonesia, St. Jenain, telah mewarnai pembentukan organisasi politik kiri radikal di Malaya. Penomena ini menunjukkan bahwa peran agama Islam, melalui MIAGUS, dalam percaturan maupun wacana pembentukan kebangkitan nasionalis di Malaya, sangatlah berkesan. Lebih jauh, Islam telah menjadi “ideologi baru” dalam organisasi-organisasi politik kiri radikal, yang sebelumnya lebih berhaluan nasionalis sekuler bahkan juga dipengaruhi Komunis. Sedangkan, bagi Indonesia sendiri organisasi MATA mempunyai makna yang sangat dalam di dalam usaha mewarnai dan mendukung kemerdekaan Indonesia.

⁵⁷ *Ibid.*, hal. 115.

⁵⁸ *Ibid.*, 121.

⁵⁹ *Utusan Melayu*, 2 Julai 1947, sebagaimana dipetik oleh Nabir Haji Abdullah., *Ibid.* hal.122.

⁶⁰ *Ibid.*, hal. 141-141.

⁶¹ *Ibid.*

Sebagaimana diketahui, salah satu tujuan MATA adalah menggabungkan gerakan Islam Tanah Melayu dengan gerakan Islam seluruhnya, termasuk Indonesia. Dalam pandangan MATA, Indonesia merupakan “saudara” yang harus dibantu untuk membebaskannya dari Belanda yang ingin kembali menjajah Indonesia, setelah diistiharkan merdeka oleh Ir. Soekarno dan Mohammad Hatta pada 17 Agustus 1945. Tidaklah mengherankan bila kemudian MATA mendukung dan menjalin pergerakan dengan organisasi-organisasi yang didirikan oleh orang-orang Indonesia di Malaya seperti Persatuan Indonesia Merdeka (PIM) dan Persatuan Rakyat Kalimantan Malaya (PRKM) untuk membantu mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Di samping MIAGUS, sekolah agama yang memainkan peran penting dalam menghubungkan Indonesia dan Malaya adalah Sekolah Al Diniyah, di Kampong Lalang, Padang Rengas, Perak. Sekolah ini dibangun tahun 1924 oleh Syeik Al-Junid, seorang yang berasal dari Mandailing, Sumatera Utara.⁶² Walaupun sekolah ini memiliki kurikulum yang mengajarkan subjek-subjek komersial seperti matematik, sejarah dan bahasa Inggeris, tetapi sekolah ini juga memainkan peran penting di dalam mentransformasikan pemikiran politik, sebagai respon dari keadaan sosial politik yang berlaku. Syeik Al-Junid, pengdasar sekoloah ini, bahkan menjalin hubungan dengan aktivis politik seperti Asri Muda, yang kemudian menjadi menantunya.⁶³

Pada penghujung tahun 1940-an, seorang aktivis organisasi Muhammadiyah (Indonesia), Ustaz Abdul Rab Tamimy datang ke Malaya.⁶⁴ Menurut keterangan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir, Ustaz Abdul Rab Tamimy berasal dari daerah Minado (Manado). Beliau lulusan al-Arsayadah, Surabaya. Ketika memasuki Tanah Melayu beliau berusia 30-an tahun⁶⁵. Di awal pemberlakuan masa darurat 1948, bersama-sama dengan Ustaz Abu Bakar Al-Baqir, Ustaz Abdul Rab Tamimy ditahan.⁶⁶

Sebelumnya, Ustaz Abdul Rab Tamimy juga telah aktif sebagai guru agama dan bahasa Arab di negeri Kelantan di beberapa sekolah agama Islam⁶⁷ termasuk Maahad Muhammadiyah⁶⁸ yang sebelum perang dikenal dengan nama *Jami' Merbau*. Di sekolah agama ini beliau mengajarkan ilmunya secara aktif. Melalui aktivitasnya ini Ustaz Abdul Rab Tamimy memberikan sumbangan kepada pergerakan rakyat di Malaya.⁶⁹ Beliau berhijrah ke Gunung Semanggol, Perak, untuk menyertai pergerakan Hizbul-Muslimin dan aktif memberikan tenaga kepada penyusunan sekolah-sekolah agama rakyat di bawah lembaga “Lembaga Pendidikan Rakyat (LEPIR)” yang berpusat di Gunung Semanggol yang di dirikan pada

⁶² Khoo Kay Kim, *Malay Society 1874-1920s*, hal. 189.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Lihat keterangan mengenai Ustaz Abdur Rab Tamimy dalam Nabir bin Haji Abdullah, *Ustaz Abu Bakar al-Baqir Dalam Kenangan*, dalam *Malaysia in History* (jurnal) volume XIX No. 2 Desember 1976, hal. 28.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Lihat *Majalah Kelantan*, Zulhijah 1396-Disember 1976 bil. 12. Hal. 11.

⁶⁷ Mahaad ini didirikan melalui majelis agama Islam Kelantan yang didirikan pada tahun 1915 dalam masa pemerintahan Al-Marhum Sultan Mohammad. Mengenai sejarah penubuhan majelis agama Islam ini lihat Ucapan Yang E. hormat Mulia Tengku Sri Utama Raja, Yang dipertua Majelis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu, *Perkembangan sekolah-sekolah Agama Arab Di Negara Kelantan Di Bawah Kelolaan Majelis Agama Islam, Kelantan dalam Majalah Kelantan*, Jamadil Awal 1394-Jun 1974, bil 6. Hal. 12.

⁶⁸ *Maahad Muhammadiyah* didirikan pada tahun 1917. *Maha Muhammadiyah* bahagian perempuan dibuka pada tahun 1932 yang berfungsi untuk member kemudahan didirikan agama kepada kanak-kanak perempuan. Sedangkan lima tahun kemudian dibuka pula Madrasah Muhammadiyah bahagian Arab yang ditempatkan dibahagian belakang bangunan Majelis Agama Islam Kelantan dan berpindah kepada bangunan Jamik Merbau pada tahun 1945. Maka namanya turut berubah kepada Jamik Merbau Al-Isma'il. Lihat *Majalah Kelantan*, Jamadil Awal 1394-Jun 1974, bil 6. *Ibid.* Lihat pula Khoo Kay Kim, *Malay Society*, op.cit, hal. 173.

⁶⁹ *Ibid.*

September tahun 1947. Lembaga Pendidikan Rakyat (LEPIR) sendiri didirikan dengan tujuan untuk:

1. menggabungkan sekolah-sekolah rakyat. Hingga Mac, 1948, terdapat ikrar dari 70 buah sekolah untuk berusaha bersama mendapatkan pendidikan yang jitu dan berkaseselaran.
2. LEPIR, terutamanya cendekiawan di MIAGUS (termasuk Ustaz Abu Bakar Al-Baqir) berusaha untuk membentuk kurikulum pendidikan agama untuk sekolah-sekolah yang ingin bergabung
3. Mengeluarkan buku-buku agama/Arab untuk kegunaan sekolah-sekolah agama
4. Berusaha untuk mendirikan sebuah universiti. Oleh itu telah dibentuk satu tabung yang diberi nama "derma mahasiswaan rakyat".⁷⁰

LEPIR didirikan atas usaha Pengurus Badan Kebajikan Pelajaran MATA. Kelahiran MATA dilatarbelakangi atas pemikiran lemahnya pendidikan orang Melayu. Dengan ingatan perlunya "membina bangsa dengan pelajaran ruhani dan jasmani, serta memajukan bangsa melalui pembinaan sekolah tinggi, demi mengejar kehidupan dunia yang lebih sempurna di samping bersedia untuk bekalan ke akhirat", maka diundanglah orang banyak untuk menghadiri kongres organisasi LEPIR itu.⁷¹

Selain dari Ustaz Abdul Rab Tamimy, wakil Indonesia yang diundang menghadiri kongres itu adalah Tuan Haji Latif Zeki. Beliau seorang ulama dari Maktab Muhammadiyah, Sumatera; Haji Yusuf Lubis atau yang dikenal dengan sebutan Yusuf Medan, karena asalnya dari Medan. Selain mereka ini, aktivis-aktivis politik yang ikut serta dalam kongres ini adalah sebilangan orang kuat dalam PKMM termasuk Ishak Haji Muhammad dan Dr. Burhanuddin Al-Helmy.⁷² Ketika diberi kesempatan memberikan penjelasan dalam kongres itu, Tuan Haji Latif Zeki menjelaskan perlunya penggalakkan pendirian sekolah-sekolah lebih banyak lagi sekiranya ingin maju, dan sekolah itu bukanlah dibina orang lain karena mereka itu membantu dengan muslihatnya tersendiri.⁷³ Pendirian LEPIR ini telah mendapat rangsangan serta dukungan yang kuat dari Haji Agus Salim, seorang aktivis politik dari Partai Masyumi yang ketika itu sebagai menteri Luar Negara Indonesia ketika mengadakan kunjungan ke Tanah Melayu. Menurut aktivis politik dari Masyumi itu betapa kurangnya penyelarasan kurikulum dan pengurusan sekolah agama Islam di Tanah Melayu.⁷⁴

Di samping keinginan dan usaha-usaha untuk memartabatkan kedudukan agama Islam di Tanah Melayu sebagaimana ditunjukkan oleh MATA. Di samping itu untuk memajukan orang Melayu dalam bidang pendidikan sebagaimana ditunjukkan dalam LEPIR. Sebenarnya ada satu lagi keinginan yang belum terlaksana yang menyelimuti aktivis-aktivis politik Tanah Melayu. Keinginan itu adalah pendirianpartai politik Islam. Aktivis politik Melayu seperti Dr. Burhanuddin Al-Helmy sendiri secara sadar atau tidak sadar telah mengibarkan satu rupa

⁷⁰ Nabir Haji Abdullah., *loc.cit.*

⁷¹ *Ibid.*, hal. 148.

⁷² *Ibid.*, hal. 149.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, hal. 151.

harapan akan lahirnya satu bentuk partai yang berteraskan agama Islam karena umat Melayu hanya akan langsung hidup berkeyakinan setelah agama dan tata susilanya terjamin.⁷⁵

Alasan lainnya, menurut pandangan penulis, hal ini disebabkan kedudukan organisasi-organisasi politik “kiri” yang bukan Melayu seperti AMOJA, MDU dan MCP, semakin kuat. Mereka ini, bukan saja coba menarik organisasi-organisasi Melayu seperti PKMM, API, PUTERA bergabung bersama mereka, tetapi lebih dari sebenarnya menjauhkannya dari Islam. Ini dapat dilihat dengan memahami begitu agresifnya aktivis-aktivis dari MIAGUS, sebagai pusat gerakan Islam, seperti Ustaz Abu Bakar Al-Baqir menarik organisasi-organisasi Melayu ini dalam “lingkaran” MIAGUS. MIAGUS sendiri memandang usaha dan tanggungjawab MATA untuk mengembalikan kuasa agama dari tanah “raja” ke dalam MATA terasa sangat berat, dan untuk itu perlu partai politik Islam yang dapat memperjuangkannya. Dalam keadaan ini sebenarnya, “ideologi Islam” sebagaimana yang diperjuangkan MIAGUS sedang berdepan dan “berperang” dengan ideologi sekuler maupun Komunis dari organisasi-organisasi politik bukan Melayu itu.

Bagi MATA sendiri, partai politik Islam yang dapat ditiru untuk memperjuangkan kepentingan umat Islam di Tanah Melayu adalah partai politik Islam Masyumi Indonesia. Idea dan niat peniruan yang demikian telah lama dicetuskan oleh pihak MATA dan hingga awal tahun 1948 barulah kasusanggupan pihak mereka (Masyumi) mulai diyakinkan akibat dari sokongan yang diterima MATA dan suasana politik Tanah Melayu dewasa itu.⁷⁶ Pada 28 Januari 1948, seorang anggota MATA, Al-Hamidi, telah menulis di akhbar Utusan Melayu dengan judul *‘Partai Islam Dalam Perancangan Setahun Dulu Sudah Dirancang Soal Partai Islam Seperti Masyumi dan Wanyasia.’* Dalam tulisannya ini, Al-Hamidi menjelaskan bahwa MATA sebenarnya memang mempunyai keinginan mendirikan satu partai politik Islam seperti Masyumi di Indonesia.⁷⁷

Dengan keinginan untuk meniru partai politik Islam Masyumi, dibentuklah satu panitia untuk kongres yang direncanakan pada 31-16 Maret 1948 membicarakan pendirian partai politik Islam itu yang terdiri dari PKMM, API, MATA, LEPIR dan UMNO. Penglibatan UMNO yang diwakilkan oleh Sidin, lebih terkasusan sebagai wakil peribadi saja. Hal ini nantinya terlihat bukan saja UMNO tidak merestui sidang-sidang panitia ini selanjutnya, namun sebenarnya UMNO sendiri telah menolak semua jenis pergerakan berpusat di MIAGUS. Kongres ini bertujuan untuk membentuk partai Islam itu berusaha meninggikan tarap dan derjat Muslimin dalam pelajaran, ilmu pengetahuan, ekonomi, dalam politik dan dalam sosial Islam. Tujuan ini haruslah disandarkan pada al-Qur’an dan Sunah Rasul. Di samping itu peran partai Islam yang diajukan haruslah melebarkan sayap perjuangannya yaitu memberikan dukungan kepada umat Melayu untuk bekerjasama dengan umat muslimin sedunia, memakai azas Islam untuk mencapai kemuliaan dan kejayaan yang dijamin Allah.⁷⁸

Di samping membicarakan persoalan utama untuk mendirikan partai politik Islam, kongres itu juga sekaligus akan membincangkan pendirian kolej atau universitas Islam (rakyat), derma pendidikan dan masalah ekonomi. Untuk mensukseskan acara ini, pihak panitia juga akan mengundang beberapa aktivis partai politik Islam Masyumi seperti Kyai Masykur,

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, hal. 159.

⁷⁷ *Utusan Melayu*, 28 Januari 1948, sebagaimana dipetik Nabir Haji Abdullah., *ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, hal. 163.

seorang ulama yang memang telahpun terkenal dan sering memberikan syarahan di Singapura dan Johor diawal tahun 1948. Beliau merupakan tokoh Masyumi dari Sumatera Barat.⁷⁹ Aktivis lainnya yang dijemput adalah Tengku Osman, tokoh politik Masyumi dari organisasi Al Wasliyah, Medan.⁸⁰

Akhirnya kongres di MIAGUS yang diadakan untuk mempersatukan seluruh “orang Melayu” ini telah dihadiri oleh berbagai golongan yang terdiri dari 50 orang wakil pergerakan baik pergerakan-pergerakan tempatan maupun pergerakan Indonesia seperti PKMM (Partai Kebangsaan Melayu Malaya), API (Angkatan Pemuda Insyaf), Persatuan Indonesia Merdeka (PIM) yang ada di Tanah Melayu dan lebih dari 4.500 orang dari jauh dan tempatan⁸¹ dan didukung kuat oleh penduduk kampung di sekitar Gunung Semanggol sendiri.⁸² Menurut pemimpin sekolah Agama Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol, Ustaz Abu Bakar al-Baqir, pengaruh Masyumi begitu ketara sekali di dalam kongres ini yang sekaligus telah mengilhami kelahiran Hizbul Muslimin, terutama sekali melalui aktivis-aktivis gerakan Islam yang tergabung dalam Masyumi, seperti *Muhammadiyah* dan *Alwasliyah* dari Sumatera.⁸³ Malah ketika kongres ini dibuka, lagu Masyumi yaitu *Selamat Masyumi* menjadi lagu resmi yang telah dinyanyikan di dalam kongres itu.⁸⁴

Tokoh Masyumi yang turut memberikan ucapan di dalam kongres itu adalah Ustaz Abdul Rab Tamimi, selain dari aktivis-aktivis Tanah Melayu seperti Asri Haji Muda, dan Dr. Burhanuddin Al-Helmy yang mewakili Partai Kebangsaan Melayu Malaya (PKMM). Beberapa keputusan yang telah dibuat dalam kongres itu ialah:

1. Pembentukan partai politik Islam yang diberi nama Hizbul Muslimin;
2. Pembentukan Pengurus Pusat Perekonomian Melayu Malaya;
3. Pembentukan Lembaga Pendidikan Rakyat yang bernama Universiti Hang Tuah; dan
4. Pembentukan Tabung Derma Pendidikan Tinggi.⁸⁵

Kesan terpenting dari kongres itu ialah pembentukan partai politik Islam Hizbul Muslimin atau ringkasnya HAMIM.⁸⁶ Nama Hizbul Muslimin yang sebenarnya telah dicadangkan oleh Ustaz Abu Bakar al-Baqir⁸⁷ itu telah disokong kuat oleh beberapa orang peserta kongres

⁷⁹ *Utusan Melayu*, 9 Mac 1948, sebagaimana dipetik Nabir Haji Abdullah., *ibid*, hal. 60.

⁸⁰ *Ibid*.

⁸¹ Lihat kembali majalah KRIS., *op.cit*. hal. 35.

⁸² Kongres yang telah mendapat bantuan beras sebanyak 1600 gantang dari penduduk kampung Gunung Semanggol dan menghabiskan 1500 gantang beras serta wang \$2000.00. Lihat kembali majalah KRIS, April 1948, *ibid*., hal. 47.

⁸³ *Ibid*. hal. 168.

⁸⁴ Nabir Hj Abdullah, *Maahad*., *op.cit*., hal. 169.

⁸⁵ *Ibid*.

⁸⁶ Wawancara penulis dengan tokoh-tokoh PAS; ustaz Hassan Sukri, (15 Juni 2001 di Pejabat PAS, Kuala Lumpur), Mohd Hj Yaacob (6 Juni 2002 di Kelantan), Ustaz Salahuddin (23 September 2001 di Kelantan). Lihat pula majalah KRIS, 4 April 1948, Lihat pula Asri, *Memoir Politik Asri: Meniti Arus*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993; Nabir bin Hj Abdullah, *Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol*, loc.cit.

⁸⁷ Ustaz Abu Bakar Al-Baqir merupakan keturunan Jawa yang berasal dari daerah Kendal, Jawa Tengah. Nama lengkap beliau adalah Abu Bakar bin Moh. Said bin Haji Abdul Jabar bin Haji Abdul Raof. Beliau dilahirkan pada tahun 1907 di Gunung Semanggol. Pada masa pendidikannya, selama enam tahun beliau belajar di sekolah pondok al-Rahmaniah (1919-1924), Gunung Semanggol. Beliau kemudian menyambung sekolah di Dairatul

termasuklah Ustaz Abdul Rab Tamimy⁸⁸ dan Dr. Burhanuddin Al-Helmy dari PKMM.⁸⁹ Bagi PKMM sendiri, “bekerjasama” dengan pergerakan kebangsaan Indonesia dan aktivis-aktivis politiknya bukanlah sesuatu yang baru. PKMM sendiri ketika didirikan menurut para penggagasnya seperti Ahmad Boestamam dan Ibrahim Yaacob adalah ingin mencontohi pergerakan kebangsaan di Indonesia. Sala satu pergerakan kebangsaan Indonesia yang menjadi “kiblat” PKMM adalah Partai Nasional Indonesia (PNI) yang ketika itu dipimpin oleh Ir. Soekarno.

Tujuan utama pembentukan Hizbul Muslimin adalah untuk mencapai kemerdekaan, membangunkan masyarakat berdasarkan tuntutan Islam dan menciptakan Malaya sebagai sebuah negara Islam merdeka.⁹⁰ Dari segi organisasi partai juga dapat dikatakan bahwa Hizbul Muslimin coba mencontohi Masyumi.⁹¹ Adapun pengurus HAMIM ketika didirikan adalah:

1. Ketua Umum : Ustaz Abu Bakar Al-Baqir
2. Sekretaris Agung : En. Yaacob bin Hitam
3. Ketua I : Ir. Haji Arifin (peserta jurutera JKR)
4. Ketua II : 1. Haji Husin Che Dol, bertanggungjawab
di bagian Utara
2. Daud Abdul Jamil, bertanggungjawab di
Bagian Pantai Timur⁹².

Sayangnya, cita-cita politik Islam di Tanah Melayu yang diperjuangkan melalui Hamim tidak bertahan lama. British akhirnya menarapkan harapan menggunung elit politik Islam Tanah Melayu melalui penyampaian Undang-Undang Darurat 1948. Hamim dibubarkan atas tuduhan Hamim organisasi Komunis. Ini lah satu episode mengenai percobaan awal gerakan politik Islam di Tanah Melayu. Satu percobaan yang mengilhami bagi lahirnya gerakan politik Islam lanjutan.

Ma'rif Wataniah, Kepala Batas, Seberang Perai Utara. Di sini beliau banyak belajar dengan ustaz Abdullah Pak Ahim, sala seorang ulama yang kemudian menubuhkan Partai Islam SeMalaysia (PAS). Keterangan lebih lanjut mengenai ustaz Abu Bakar al-Bakir lihat dalam tulisan Nabir bin Haji Abdullah, *Ustaz Abu Bakar al-Bakir Dalam Kenangan, dalam Jurnal Malaysia in History*, volume XIX, Number 2, Desember 1976, hal. 23-35.

⁸⁸ Sedikit keterangan mengenai Ustaz Abrab Tamimy ini, lihat dalam majalah *Kelantan*, Disember 1976, hal. 11.

⁸⁹ Keterangan mengenai perkaitan antara PKMM dan PNI lihat dalam Ahmad Boestamam, *Merintis Jalan KePuncak*, Kuala Lumpur: Penerbit Pustaka Kejora, 1972; Ibrahim Yaacob, *Malaya Merdeka*, Tanpa Kota Penerbit: Penerbit Kesatuan Malaya Merdeka Bahagian Penerangan, Tanpa Tahun Penerbit.

⁹⁰ N.J. Funston, *Malays Politics In Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heineman Educational Books (Asia) LTD, 1977, hal. 90.

⁹¹ Nabir Hj Abdullah, *Maahad II Ihya*, op.cit.

⁹² Lihat kembali Asri, *Memoir Politik Asri*, op.cit., hal. 34-35.

PENDINDING DI GOOGLE DAN FACEBOOK

Radiah Yusoff

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
odyusoff1@gmail.com

ABSTRAK

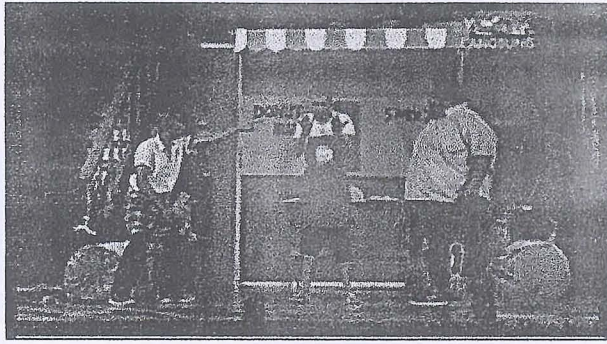
Kertas ini akan memperlihatkan 20 hasil carian pertama di Facebook, khususnya di Laman (\diamond Page) dan status awam, dan 20 hasil carian pertama di Google tentang aspek pendinding diri, rumah, dan sebagainya yang dipamerkan untuk pembaca berbahasa Melayu. Hasil carian, menggunakan kata carian tertentu, akan dianalisis dari sudut fungsi bahasa dan ungkapan yang digunakan untuk setiap fungsi bahasa yang dikenal pasti. Selain itu, pengkaji juga akan melihat sama ada pengguna internet menggunakan pendinding yang disebarkan di laman sosial dan internet atau tidak.

kata kunci: pendinding, internet, Google, Facebook

PENDAHULUAN

Hampir separuh daripada penduduk dunia menggunakan internet, menurut Kemp (2017), dengan rantau Asia Pasifik, khususnya Asia Selatan dan Asia Tenggara, mewakili 70% jumlah keseluruhan peningkatan pengguna internet global, dan 1.5 billion pengguna dari Asia Pasifi menggunakan soial media, terutamanya melalui peralatan bergerak. Maka, bukanlah satu perkara yang menghairankan jika setiap aspek kehidupan penduduk Asia Pasifik, termasuk Malaysia, dikaitkan dengan internet, khususnya Google dan Facebook, yang seakan-akan tempat rujukan utama untuk mendapatkan maklumat dan sebagainya.

Satu daripada aspek kehidupan ini ialah penggunaan pendinding. Dan, dalam pertandingan akhir Maharaja Lawak Mega 2017 (MLM 2017) baru-baru ini, Bocey telah menggunakan aspek ini sebagai sebahagian daripada kandungan persembahan kumpulan mereka melalui watak Kudin. Kumpulan ini menunjukkan penggunaan pendinding bagi melindungi dan melariskan perniagaan. Persembahan mereka ini boleh dilihat di <https://www.youtube.com/watch?v=HoZvgK04q6M>.



Gambar 1: Bocey di MLM 2017

(sumber: Google Imag3)¹

Penggunaan pendinding ini telah lama diamalkan di dalam dunia Melayu dan masih kekal digunakan oleh sesetengah kumpulan masyarakat seperti segelintir usahawan Melayu Kelantan (Mohd Nizam Sahad dan Nurul Suhaida Ibrahim, 2016; Nor Rafidah Hj. Mokhtar dan Mohd. Nizam Sahad, 2014). Dan dengan kehadiran internet, amalan pendinding ini turut mendapat tempias dengan penyebaran maklumat dari pelbagai fungsi penggunaan disebarikan di internet. Gambar 2 dan 3 menunjukkan beberapa ayat dan doa yang boleh didapati di dua daripada medium utama di internet, iaitu Google dan Facebook .



Gambar 2: Contoh Ayat PENDING dari Facebook

(sumber:

<https://www.facebook.com/sharhanshafie/photos/a.578927035466869.155890.142730929086484/2007325232627035/?type=3&theater>)

¹ Untuk bahan yang diambil melalui Google Image dan data, penulis hanya memberikan alamat URL dan tidak memasukkan maklumat ini sebagai bahan rujukan



Gambar 3: Contoh Ayat dan Doa Pendinding dari Google Image

(sumber: Google Image)

KAJIAN

Suatu kajian tentang perkataan ‘pendinding’ dan hal-hal yang berkaitan dilakukan. Dan kajian ini hanya mengkhusus kepada bahan yang dipamerkan untuk pembaca berbahasa Melayu. Kajian hanya menumpu kepada enjin carian Google dan media sosial Facebook. Facebook dan Google dipilih kerana pengkaji mendapati bahawa bahan tentang aspek pendinding ini telah disebar melalui internet, selari dengan kepantasan teknologi penyebaran maklumat menggunakan internet. Hasil carian, yang juga melibatkan komen pembaca, dianalisis dari sudut fungsi bahasa, dan ungkapan yang digunakan untuk setiap fungsi bahasa dikenal pasti. Selain itu, pengkaji juga akan melihat sama ada pengguna Facebook menggunakan pendinding yang disebar di Facebook dan internet atau tidak

ENTRI 20 TERAWAL DI GOOGLE DAN FACEBOOK

Pencarian dimulakan dengan kata carian “pendinding melayu islam malaysia”. Dan “About 117,000 results (0.57 seconds)” dikesani di Google pada hari carian². Namun hanya 20 entri terawal diteliti. Hasil carian 20 entri pertama di Google mempamerkan pautan berikut:

1. <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2016/07/4-Pendinding.pdf> - Konsep Pendinding Dalam Akidah Islam: Kajian Kes Terhadap Usahawan Melayu Kelantan [makalah ilmiah penuh dalam bentuk pdf]

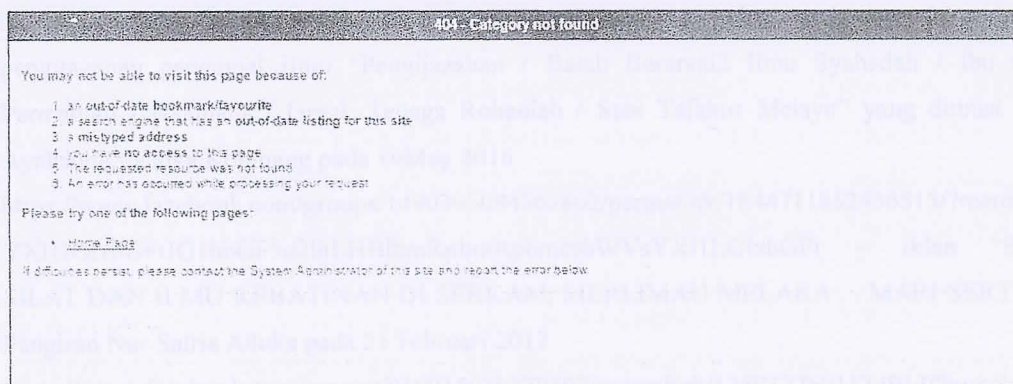
² Bilangan ini berubah mengikut waktu carian. Ini mungkin kerana ada penambahan atau pemadaman masukan yang Google kesani.

2. <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/?p=823> - Konsep Pendinding dalam Akidah Islam: Kajian Kes terhadap Usahawan Melayu Kelantan (Abstrak dan Rujukan sahaja)
3. <http://islam.gov.my/e-hadith/beramal-dengan-ayat-pendinding-diri> - [tiada kandungan]
4. <http://darussyifabbst.blogspot.my/2015/11/rukyah-dalam-perubatan-tradisional.html> - Rukyah dalam Perubatan Tradisional Melayu sebagai Rawatan Penyakit, Pencegahan, PENDING Diri dan Harta [artikel di blog]
5. https://www.academia.edu/7481842/Rukyah_Jampi_dalam_Perubatan_Tradisional_Melayu_sebagai_Rawatan_Penyakit_Pencegahan_Pending_Diri_dan_Harta_Kehebatan_dan_Sumbangan_Ilmuwan_Nusantara - Rukyah (Jampi) dalam Perubatan Tradisional Melayu sebagai Rawatan Penyakit, Pencegahan, Pending Diri dan Harta: Kehebatan dan Sumbangan Ilmuwan Nusantara [artikel ilmiah dalam prosiding persidangan]
6. <https://humanities.usm.my/index.php/islamic-studies/dr-mohd-nizam-sahad> - laman maklumat ahli akademik di universiti awam
7. <http://lokalgenius.blogspot.my/2009/06/ilmu-perang-melayu.html> - Ilmu Perang Melayu [artikel di blog]
8. <http://www.myjurnal.my/public/article-view.php?id=78333> - Amalan 'pending' rumah bagi masyarakat Melayu Brunei: tinjauan dari perspektif akidah Islam [abstrak pautan untuk memuat turun artikel ilmiah dari laman pengakalan data artikel ilmiah Malaysia]
9. <http://www.islamituindah.my/doa-pendinding-penggerak-sangat-wajar-diamalkan-di-zaman-ini> - Doa Pending & Penggerak sangat wajar diamalkan di zaman ini [entri artikel di blog]
10. <http://www.darussyifa.org/pertahananandiri2.php> - BENTENG PERTAHANAN DIRI, KELUARGA DAN HARTA BENDA [entri artikel di blog]
11. https://books.google.com.my/books?id=oA6mo69OSBkC&pg=PA318&lpg=PA318&dq=pending+melayu+islam+malaysia&source=bl&ots=tMfdbDb0EH&sig=K0Yu0Ov_eRfeaRuLtlkCgSX0D7w&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=pending%20melayu%20islam%20malaysia&f=false - kandungan buku *Pengajian tamadun Islam* di Google Book
12. https://ms.wikipedia.org/wiki/Terapi_Ruqyah:_Pending_Diri_daripada_Gangguan_Sihir_Jin_dan_Syaitan - Terapi Ruqyah: Pending Diri daripada Gangguan Sihir Jin dan Syaitan [entri rencana di Wikipedia bahasa Melayu tentang buku bertajuk sama dengan entri]
13. <http://km.upm.edu.my/kmportalweb/infox/assetDetailAction.action?execute=view&assetId=000041448&actionFlg=alllist> - PENGGUNAAN AYAT-AYAT AL-QURAN SEBAGAI RUQYAH BAGI TUJUAN PENCEGAHAN, PENJAGAAN DAN RAWATAN PENYAKIT SERTA PENDING DIRI DI KALANGAN MASYARAKAT MELAYU ISLAM DI MALAYSIA [Ringkasan artikel akademik di sebuah universiti tempatan]
14. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/> - Urut Melayu for Poststroke Patients: A Qualitative Study [artikel ilmiah di jurnal atas talian]
15. <https://www.pressreader.com/malaysia/new-straits-times/20161106/282806420873502> - Power of Ancient Curses dan banyak lagi [saliran berita-berita utama dari akhbar]
16. [http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2\(1\)-\[04\].pdf](http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2(1)-[04].pdf) - Amalan 'Pending' Rumah bagi Masyarakat Melayu Brunei: Tinjauan dari Perspektif Akidah Islam [artikel ilmiah penuh]

di jurnal dalam bentuk pdf]

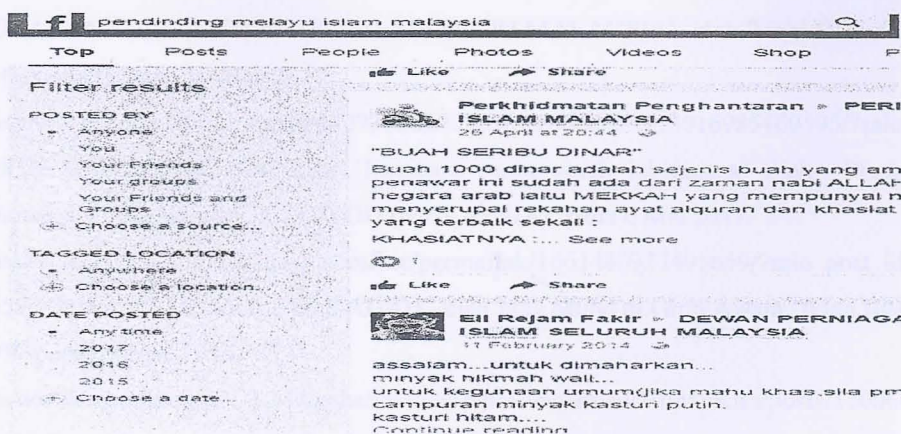
17. <http://online.liebertpub.com/doi/abs/10.1089/acm.2009.0592?src=recsys&journalCode=acm> - A Qualitative Study on Urut Melayu: The Traditional Malay Massage [ringkasan artikel ilmiah dan pautannya di Liebert Open Access]
18. https://books.google.com.my/books?id=aMUo9ZVtjEC&pg=PA44&lpg=PA44&dq=pendinding+melayu+islam+malaysia&source=bl&ots=3LiKZ2DqA-&sig=zwgT0SMhH_v3i19E6g352Zd5V0Q&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=pendinding%20melayu%20islam%20malaysia&f=false – [entri buku *Ilmu gaib di Kalimantan Barat* di Google Book]
19. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042814031644>- Amalan Perubatan Tradisional Masyarakat Melayu Sarawak [prosiding persidangan di Elsevier]
20. <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pendinding> – pendinding [entri di Pusat Rujukan Persuratan Melayu]

Untuk entri ketiga, pautan yang terhasil memperlihatkan sebab kegagalan kandungan pautan gagal diakses. Lihat Gambar 2.



Gambar 2: Kandungan laman <http://islam.gov.my/e-hadith/beramal-dengan-ayat-pendinding-diri>

Untuk Facebook pula, satu akaun khas dibuka bagi memudahkan pencarian dan bagi pengkhususan bahan agar tidak bercampur-aduk dengan akaun peribadi. Menggunakan kata carian yang sama, iaitu “pendinding melayu islam malaysia”, Facebook telah menyaring berdasarkan (i) pengepos, (ii) lokasi dan (iii) tahun pengeposan (lihat Gambar 2).



Gambar 3: Saringan Facebook

(sumber: <https://www.facebook.com/search/top/?q=pendinding%20melayu%20islam%20malaysia>)

Hasil saringan, Facebook telah memberikan 20 entri terawal berikut pada hari carian dilakukan³, dan kesemua entri ini digolongkan pada tahap privasi awam (<‘public’):

1. <https://www.facebook.com/ksegak/videos/961980927248473/> - video selama 1.03 minit majlis pengijazahan pengamal ilmu “Pengijazahan / Baiah Beramai2 Ilmu Syahadah / Ibu Gayong / Permainan Laksamana / Gerak Tenaga Rohaniah / Seni Tafakur Melayu” yang dimuat naik oleh Ayahanda Paduka Kumbang pada 19May 2016
2. <https://www.facebook.com/groups/1490305084563862/permalink/1844711852456515/?match=bWVsYXI1IGlzbGFtIG1hbGF5c2lhLHB1bmRpbmRpbmcsbWVsYXI1IGlzbGFt> – iklan “SEMINAR SILAT DAN ILMU KEBATINAN DI SERKAM, MERLIMAU MELAKA ... MARI SERTAI !” oleh Pangiran Nur Satria Aduka pada 21 Februari 2017
3. <https://www.facebook.com/groups/830015030379507/permalink/1289127591134913/?match=bWVsYXI1IGlzbGFtIG1hbGF5c2lhLHB1bmRpbmRpbmcsaXNsYW0%3D> – iklan “BUAH SERIBU DINAR” oleh Perkhidmatan Penghantaran di Grup Awam ‘PERPADUAN MELAYU ISLAM MALAYSIA’ pada 26 April 2017
4. <https://www.facebook.com/groups/DewanPerniagaanAnakMelayuIslamSeluruhMalaysia/permalink/1469730609914546/?match=bWVsYXI1IGlzbGFtLHB1bmRpbmRpbmcsbWVsYXI1aWVsbWVsYXI1> – iklan oleh Eil Rejam Fakir di Grup Awam ‘DEWAN PERNIAGAAN ANAK MELAYU ISLAM SELURUH MALAYSIA’ pada 11 Februari 2014.
5. <https://www.facebook.com/groups/1490305084563862/permalink/1805945926333108/?match=bWVsYXI1IGlzbGFtIG1hbGF5c2lhLGI1bGF5dSBpc2xhbSxwZW5kaW5kaW5n> – perkongsian program ‘JEJAK PENDEKAR DISEMBER 2016!’ laman Facebook (< Facebook Page) ‘Patih Gajah Madu Bersatu’ oleh Fakruddin Kaseim di Grup Awam ‘PERTUBUHAN KEBANGSAAN MELAYU ISLAM MALAYSIA/// BESUT {PERDANA MALAYSIA}’ pada 7 Disember 2016
6. <https://www.facebook.com/groups/irdk.kelantan/permalink/1482104775184603/?match=cGVuZGluZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXUsaXNsYW0%3D> – iklan ‘SYAM TUKANG URUT

³ Bilangan ini berubah mengikut waktu carian. Ini mungkin kerana ada penambahan, pemadaman dan kepopularan pengeposan yang Facebook kesani.

&PERUBATAN TRADISIONAL ISLAM SELURUH MALAYSIA' oleh Roshi Oshi di Grup Awam 'IRDK (kelantan)' pada 10 Mac 2017

7. https://www.facebook.com/groups/648293535275279/permalink/1213016985469595/?sale_post_id=1213016985469595 – hebahan dan iklan 'Kembara mega gerak laksamana' oleh Prestasi Belalang Penelitianku di Grup Awam 'UP TO YOU (MALAYSIA)' pada 6 Mei 2017.
8. https://www.facebook.com/groups/bisnesfree/permalink/1661480337495659/?sale_post_id=1661480337495659 – iklan "KEMBARA SYAHADAH" oleh Jazy Muhd di Grup Awam 'Iklan Bisnes Malaysia FREE TM' pada 17 Nov 2016.
9. <https://www.facebook.com/Y.T.MAyahandaIndraputraPengerusiP30JMyKltn/posts/170066456727783?match=bWVsYXl1IGlzbGFtLHB1bmRpbmRpbmcsbWFsYXlzaWE%3D> – hebahan tentang "Pengijazahan terbuka / Baiah Beramai2 serentak" (Pewaris Ilmu Datuk Laksamana Hang Tuah) oleh P30J MALAYSIA-Kelantan di Laman Facebook P30J MALAYSIA-Kelantan pada 13 Februari 2017
10. https://www.facebook.com/groups/500391736700169/permalink/1518197544919578/?sale_post_id=1518197544919578 - hebahan dan iklan 'Kembara mega gerak laksamana' oleh Prestasi Belalang Penelitianku di Grup Awam 'IKLAN SELURUH MALAYSIA' pada 6 Mei 2017
11. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10153145681888061&id=290752698060&match=bWVsYXl1IGlzbGFtLHB1bmRpbmRpbmcsbWFsYXlzaWE%3D – hebahan dan iklan 'Majlis pengijazahan ilmu syahadah / gerak tenaga rohaniah / ibu gayong (percuma)' oleh PERSATUAN SENI SILAT GAYONG MA'ARIFAT MALAYSIA (KEBANGSAAN & ANTARABANGSA) di Laman Facebook 'PERSATUAN SENI SILAT GAYONG MA'ARIFAT MALAYSIA (KEBANGSAAN & ANTARABANGSA)' pada 9 September 2015
12. https://www.facebook.com/groups/224140601253629/permalink/337695389898149/?sale_post_id=337695389898149 – hebahan dan iklan "KEMBARA SYAHADAH kembali lagi!!!!" oleh Jazy Muhd di Grup 'Awam Kumpulan Usahawan Online Malaysia' pada 12 Oktober 2016 [pos terdahulu untuk no 8]
13. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10153166679888061&id=290752698060&match=bWVsYXl1IGlzbGFtLHB1bmRpbmRpbmcsbWFsYXlzaWE%3D - hebahan dan iklan Majlis pengijazahan ilmu syahadah / gerak tenaga rohaniah / ibu gayong (percuma) oleh PERSATUAN SENI SILAT GAYONG MA'ARIFAT MALAYSIA (KEBANGSAAN & ANTARABANGSA) di Laman Facebook 'PERSATUAN SENI SILAT GAYONG MA'ARIFAT MALAYSIA (KEBANGSAAN & ANTARABANGSA)' pada 19 September 2015 · [ulang siar no 11 pada tarikh dan ada kelainan sedikit]
14. <https://www.facebook.com/groups/GerakanAntiNajib/permalink/357611001279171/?match=cGVuZGl1uZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXU5aXNsYW0%3D> - iklan 'SYAM TUKANG URUT & PERUBATAN TRADISIONAL ISLAM SELURUH MALAYSIA' oleh Roshi Oshi di Grup Awam 'KELAB RAKYAT BERSATU MALAYSIA (KRBM) #PPBM' pada 10 Januari 2017 [pos terdahulu untuk no 6 di grup lain]
15. https://www.facebook.com/groups/864690996883324/permalink/1583325911686492/?sale_post_id=1583325911686492 – iklan dan hebahan 'KEMBARA SYAHADAH APRIL 2017!' oleh Syed Fairuz FN di Grup Awam 'senjata dan keselamatan(malaysia)' pada 5 April 2017

16. <https://www.facebook.com/groups/GerakanAntiNajib/permalink/357611001279171/?match=cGVuZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXUsaXNsYW0%3D> - hebahan dan iklan "KEMBARA SYAHADAH kembali lagi!!!" oleh Jazy Muhd di Grup Awam 'KELAB RAKYAT BERSATU MALAYSIA (KRBM) #PPBM' pada 10 Januari 2017 [ulang siar pos t untuk no 8, 12 di grup lain]
17. https://www.facebook.com/groups/bisnesfree/permalink/1660372997606393/?sale_post_id=1660372997606393 - hebahan dan iklan "Pengijazahan / Baiah Beramai2 Ilmu Syahadah / Ibu Gayong / Permainan Laksamana / Gerak Tenaga Rohaniah / Seni Tafakur Melayu" oleh Jazy Muhd di Grup Awam 'Iklan Bisnes Malaysia FREE™' pada 14 November 2016
18. <https://www.facebook.com/pemudaumnobm/posts/1141276432661589?match=cGVuZGluZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXUsaXNsYW0%3D> - perkongsian oleh Pemuda Umno Bukit Mertajam terhadap video Ridzbored tentang penipuan bahan tularan pada 23 Januari 2017
19. https://www.facebook.com/groups/1621812931402033/permalink/1832377970345527/?sale_post_id=1832377970345527 - iklan 'SYAM TUKANG URUT & PERUBATAN TRADISIONAL ISLAM SELURUH MALAYSIA' oleh Rosh Oshi di Grup Awam Kelantan Mudah.My pada 8 Mac 2017 [ulang siar 6, 14 di lokasi lain]
20. https://www.facebook.com/groups/JualBeliDiMalaysia/permalink/623062061216971/?sale_post_id=623062061216971 - iklan dan hebahan 'KEMBARA SYAHADAH APRIL 2017!' oleh Syed Fairuz FN di Grup Awam 'JualBeli di Malaysia™' pada 4 April 2017 [ulang siar no 15 di grup lain]

Satu daripada fungsi bahasa ialah mencari maklumat. Contohnya, penulis artikel ilmiah yang boleh diakses di

https://www.academia.edu/7481842/Rukyah_Jampi_dalam_Perubatan_Tradisional_Melayu_sebagai_Rawatan_Penyakit_Pencegahan_Pendinding_Diri_dan_Harta_Kehebatan_dan_Sumbangan_Ilmuwan_Nusantara mencari maklumat tentang sumbangan ilmuwan Nusantara yang diterbitkan dan disebarkan di alam Melayu tentang ilmu perubatan tradisional Melayu, khususnya hal-hal yang berkaitan dengan rukyah.

Contoh kedua ialah dari entri di <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/>. Pengkaji untuk artikel ilmiah ini cuba mendapatkan pencerahan dan maklumat tentang pengalaman dan pandangan pesakit pascastrok dan tukang urut Melayu mereka.

Dari data Facebook yang dikaji, fungsi mencari maklumat tidak ditemui. Yang ditemui ialah fungsi memaklumkan. Daripada 20 entri di Facebook, hampir kesemuanya memaklumkan tentang sesuatu perbuatan, peristiwa atau acara, seperti "Kelebihan Ilmu Syahadah"; "Pengijazahan Ilmu Kebatinan Islam"; lokasi, hari dan waktu untuk rawatan mengurut dan rawatan perubatan Islam, dan perkongsian video tentang penipuan dalam berita-berita tularan

Dari Google, boleh dikatakan hampir semua entri menggunakan fungsi bahasa memaklumkan ini. Contohnya, di

<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042814031644>, penulis artikel untuk prosiding sebuah persidangan cuba memaklumkan, khususnya generasi muda, tentang amalan- perubatan tradisional, seperti “‘beconteng’, ‘bepaus’, ‘bekebo’, dan ‘besembor’”, yang digunakan bagi masalah kesihatan harian yang ringan. Malahan beberapa entri menggunakan fungsi memaklumkan semata-mata, contohnya:

1. <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/?p=823https://humanities.usm.my/index.php/islamic-studies/dr-mohd-nizam-sahad> [makluman tentang seorang tenaga pengajar di sebuah universiti awam]
2. <http://km.upm.edu.my/kmportalweb/infox/assetDetailAction.action?execute=view&assetId=000041448&actionFlg=alllist> [memaklumkan secara ringkas tajuk dan intipati suatu artikel ilmiah serta maklumat ringkas lain seperti nama penulis; tarikh hantar, diterima, dan terbit; nama jurnal]
3. <http://online.liebertpub.com/doi/abs/10.1089/acm.2009.0592?src=recsys&journalCode=acm> [memaklumkan tentang memaklumkan secara ringkas tajuk dan intipati suatu artikel ilmiah serta maklumat ringkas lain seperti nama penulis; nama jurnal, lokasi pautan untuk mendapatkan artikel dan nama artikel yang turut dibaca hasil daripada pembacaan artikel yang tertera di entri ini melalui bahagian “Users who read this article also read”]

Fungsi bahasa seterusnya ialah fungsi membandingkan. Contohnya, penulis artikel ilmiah untuk suatu jurnal di [http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2\(1\)-\[04\].pdf](http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2(1)-[04].pdf) membandingkan amalan pendinding rumah yang digunakan oleh orang Melayu Islam Brunei itu dengan amalan pendinding yang ditetapkan oleh agama Islam. Dan dari data Facebook, fungsi ini hanya ditemui <https://www.facebook.com/pemudaumnobm/posts/1141276432661589?match=cGVuZGluZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXUsaXNsYW0%3D>, apabila penulis status membandingkan “semua anak muda terutamanya yang berbangsa Melayu dan beragama Islam” dengan Rizbored yang memuat naik sebuah video tentang penipuan berita tularan.

Fungsi bahasa berikutnya ialah fungsi menyusun. Di <http://www.darussyifa.org/pertahananandiri2.php>, penulis menyusun langkah-langkah untuk menggunakan ayat berkubu; contohnya boleh dilihat dalam Petikan 1. Dan di Facebook, tiada pos yang dikaji menggunakan fungsi memaklumkan ini.

Petikan 1

1. Berdiri menghadap kiblat (ke arah barat). Baca ayat ini kemudian tiup sehingga habis nafas ke hadapan sambil menoleh kanan ke kiri.
2. Pusing ke arah kiri (sekarang berdiri ke arah selatan), Baca ayat ini kemudian tiup sehingga habis nafas ke hadapan sambil menoleh kanan ke kiri.
3. Lakukan perkara yang sama untuk arah timur dan utara
4. Berpaling semula ke arah kiblat, baca lagi kemudian tiup kebawah sehingga habis nafas. Baca lagi kemudian tiup kearah atas sehingga habis nafas
5. Akhir sekali (bacaan yang ke-7), baca ayat ini kemudian tarik nafas dan tahan nafas seberapa lama yang boleh kemudian hembus.

[sumber: <http://www.darussyifa.org/pertahanandiri2.php>]

Fungsi bahasa yang kelima ialah fungsi mengelaskan atau menggolongkan. Fungsi ini tidak dikesani daripada data Facebook. Yang dikesani hanyalah daripada entri di Google. Contohnya, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pendinding> telah menggolongkan takrifan dan kehadiran perkataan 'pendinding' mengikut kata leksikal dan sumber kamus. Lihat Rajah 4 yang diambil dari laman tersebut.

Kata	Takrif	Sumber
pendinding	penyekat; penutup; penghalang; pelindung;	Kamus Pelajar Edisi Kedua
pendinding	penutup, penyekek, penghalang, pelindung; agama bukan sahaja menjadi petunjuk ke jalan hidup yg sebenar, tetapi juga merupakan ~ drpd godaan hawa nafsu; doa ~ doa utk melindungi diri drpd mara bahaya; kain ~ miang, wang ~ malu prb berbuat (menggunakan) sesuatu biarlah kena pd tempatnya.	Kamus Dewan Edisi Keempat
pendinding	penyekat; penutup; penghalang; pelindung; doa ~ doa utk melindungi diri drpd bahaya.	Kamus Pelajar
tebeng	(tebeng) 1. Jw kajang (kain, layar, tikar, dll) yg digunakan sbg pelindung cahaya mata-hari dll. pendinding: ~ jendela; ~ pintu; main ~ bp menyembunyikan kejahatan (kesalahan); menebeng memaparkan (kajang, layar, dll) utk pendinding, memampangkan (kajang dll); bangsal itu ditebeng dgn kajang; menebengkan membentangkan kain (tikar, permaidani, dll) utk dipertunjukkan; ~ dada st memampangkan dada (ketika bertlawan).	Kamus Dewan Edisi Keempat
doa pendinding	doa utk menjauhkan diri drpd segala macam bahaya.	Kamus Pelajar Edisi Kedua
doa pendinding	doa utk melindungi diri drpd bahaya.	Kamus Pelajar Edisi Kedua
doa pendinding	doa yg dibaca (oleh orang Islam) utk menjauhkan diri drpd bahaya	Kamus Dewan Edisi Keempat
menebeng	memaparkan (kajang, layar, dll) utk pendinding, memampangkan (kajang dll); bangsal itu ditebeng dgn kajang;	Kamus Dewan Edisi Keempat
tedeng	(tedeng) Jw benda yg digunakan sbg pendinding (supaya tidak kelihatan dll), tabir, tebeng: ~ aling-aling ki apa yg digunakan utk menyembunyikan rahsia (perbuatan buruk dll); dgn ~ aling-aling tidak dgn terus terang, dgn diam-diam (berselindung); main ~ aling-aling(an) melakukan sesuatu dgn sembunyi-sembunyi; bertedengan tidak dgn terang-terang, berse-lindung, bersembunyi-sembunyi.	Kamus Dewan Edisi Keempat
tebeng	/tebeng/ kajang, layar dsb yg digunakan utk menahan cahaya matahari dll; pendinding: ~ jendela.	Kamus Pelajar Edisi Kedua

Gambar 4: Penggolongan Pendinding di Pusat Rujukan Persuratan Melayu

Contoh lain boleh dilihat dalam <http://darussyifabbst.blogspot.my/2015/11/rukyah-dalam-perubatan-tradisional.html>. Penulis entri ini telah menggolongkan kandungan entri blognya yang bertajuk “Rukyah dalam Perubatan Tradisional Melayu sebagai Rawatan Penyakit, Pencegahan, Pendinding Diri dan Harta” kepada tajuk-tajuk kecil seperti (1) hingga (5):

1. Ruqyah dalam Hadith Nabi Muhammad S.A.W:
2. Ruqyah: Satu Kaedah Rawatan dalam Islam:
3. Perubatan Tradisional Melayu Satu Warisan:
4. Amalan Perubatan Melayu Sebagai Satu Budaya:
5. Perubatan dan Rawatan dalam Tib Nabi:

Contoh daripada artikel ilmiah dari Google jelas menggunakan perkataan ‘categorises’, yang menunjukkan satu penggolongan telah dilakukan oleh penulis artikel ini: “The study resulted in four major categories, namely, patients' poststroke history, characteristics of *urut Melayu*, patients' assessment of *urut Melayu*, and patients' assessment of other forms of poststroke treatment in comparison with *urut Melayu*” (sumber: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/>)

Fungsi bahasa keenam ialah fungsi menganalisis. Satu-satunya yang kelihatan seakan-akan menggunakan fungsi menganalisis daripada data Facebook ialah di status <https://www.facebook.com/pemudaumnobm/posts/1141276432661589?match=cGVuZGluZGluZyxtYWxheXNpYSxtZWxheXUsaXNsYW0%3D>. Penulis status ini seakan-akan menganalisis pemikiran dan perbuatan anak muda Melayu dengan membandingkan mereka dengan Rizbored, juga seorang anak muda Melayu, agar tidak mudah tertipu oleh berita-berita tularan dan berharap agar mereka mencari ilmu untuk digunakan sebelum mereka membuat sebarang kesimpulan dan keputusan melalui ungkapan “ILMU AGAMA ADALAH PENDINDING DARI SEGALA KEBURUKKAN DIRI”.

Namun begitu, di data Google, fungsi menganalisis ini jelas kelihatan, terutamanya dalam artikel atau buku ilmiah seperti yang boleh didapati di pautan (1) hingga (4):

1. <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2016/07/4-Pendinding.pdf>
2. https://www.academia.edu/7481842/Ruqyah_Jampi_dalam_Perubatan_Tradisional_Melayu_sebagai_Rawatan_Penyakit_Pencegahan_Pendinding_Diri_dan_Harta_Kehebatan_dan_Sumbangan_Ilmuwan_Nusantara

3. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/>
4. [http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2\(1\)-\[04\].pdf](http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2(1)-[04].pdf)
5. https://books.google.com.my/books?id=aMUo9ZVtijEC&pg=PA44&lpg=PA44&dq=pendinding+melayu+islam+malaysia&source=bl&ots=3LiKZ2DqA-&sig=zwgT0SMhH_v3i19E6g352Zd5V0Q&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=pendinding%20melayu%20islam%20malaysia&f=false
6. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042814031644>

Satu contoh khusus yang memperlihatkan fungsi bahasa menganalisis boleh dilihat dalam Petikan 2. Penulis artikel menggunakan perkataan “mendapati”, “membuktikan”, dan “beranggapan” bagi memperlihatkan bahawa suatu penganalisan perlu dilakukan sebelum klausa pancangan yang mengikuti ketiga-tiga perkataan ini dikeluarkan. Fungsi ini mungkin tidak dapat diperlihatkan secara tersurat. Tetapi dengan penggunaan tiga perkataan ini, fungsi bahasa menganalisis terserlahsecara tersirat.

Petikan 2

Kajian lapangan mendapati bahawa amalan pendinding dalam perniagaan telah lama diamalkan oleh usahawan Melayu Kelantan. Hasil kajian membuktikan bahawa amalan pendinding yang diamalkan oleh sesetengah usahawan Melayu di Kelantan salah dari sudut akidah Islam. Kepercayaan bahawa tulang dan kuku harimau, tulang unta, cebisan kelambu Kaabah, dan lain-lain objek memberikan perlindungan kepada diri dan perniagaan merupakan perbuatan yang salah dan syirik. Keyakinan segelintirusahawan Melayu Kelantan terhadap pertolongan Allah sangat sedikit sehingga melebihi objek pendinding yang dipercayai. Kebanyakan orang beranggapan bahawa usaha tersebut sebagai suatu ikhtiar untuk mendapatkan perlindungan daripada Allah, walhal tahap keyakinan mereka diletakkan terhadap objek tersebut.

(sumber: <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2016/07/4-Pendinding.pdf>)

Fungsi seterusnya ialah fungsi membuat kesimpulan. Contohnya penulis Petikan 2 yang diambil daripada [http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2\(1\)-\[04\].pdf](http://www.ukm.my/iman/wp-content/uploads/makalah/IMAN_2(1)-[04].pdf) telah membuat kesimpulan dengan menyatakan bahawa pendinding itu tidak dilarang, yang dilarang ialah perkara yang bercanggah dengan Islam semasa mengamalkan pendinding. kerana dikhuatiri boleh menimbulkan syirik khafi.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/>

Contoh lain boleh dilihat dalam kesimpulan yang diberikan oleh penulis artikel dari: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3264954/> - “*Urut Melayu has potential as a complementary therapy for poststroke patients*” Malahan, penulis artikel ini turut mencadangkan satu ujian bagi menunjukkan keberkesanan urut Melayu - “*A randomized controlled trial is warranted to see whether this therapy is really cost effective in this group of patients*”. Dan ini menepati fungsi bahasa untuk memujuk pembaca dan badan yang bertanggung jawab untuk memastikan sama ada terapi urut Melayu ini mesra kos. Selain itu, ia juga menunjukkan fungsi bahasa menyelesaikan masalah dengan mencadangkan ujian kawalan terhadap pesakit pascastrok.

Dari data di Facebook, fungsi bahasa membuat kesimpulan tidak ditemui. Tetapi fungsi bahasa membuat senarai banyak ditemui. Contohnya dapat dilihat dalam status yang dipos di <https://www.facebook.com/ksegak/videos/961980927248473/>:

Antara Kelebihan Ilmu Ini :

- ~ Amalan Pendinding Diri
- ~ Amalan Pelangkah Pendekar Melayu
- ~ Permainan Laksamana / Mampu Bersilat Dengan Baik Dalam Keadaan Sedar (Tanpa Mempelajari Silat Fizikal)
- ~ Mampu Merawat Diri Dengan Gerak Tenaga Rohaniah
- ~ Mampu Melakukan Jurus Jarak Jauh
- ~ Tubuh Tidak Dilukai Senjata Tajam Dengan Perisai Syahadah
- ~ Pendinding Dari Khianat Ilmu Hitam / Sihir & Gangguan Makhluks Halus
- ~ Rahsia Doa Mustajab
- ~ Dan Banyak Lagi

Selain itu, penyenaaraian kelebihan ini secara tersiratnya menunjukkan fungsi bahasa untuk memujuk. Ini kerana diandaikan bahawa pembaca dan peminat ilmu syahadah akan tertarik

untuk mempelajari ilmu ini selepas melihat senarai yang diberikan.

Oleh itu dapat disimpulkan bahawa fungsi bahasa untuk berkomunikasi bukan dilihat secara terpisah. Semasa berkomunikasi, pengguna bahasa boleh memperlihatkan beberapa fungsi bahasa secara serenta.

TINJAUAN MENGGUNAKAN GOOGLE FORM

Selain carian di Google dan Facebook, satu tinjauan awal yang ringkas menggunakan Google Form telah dilakukan. Tinjauan ini dilakukan bagi melihat sama ada responden mengetahui tentang 'pendinding', amalan pendinding yang mereka dapati dari Al-Quran dan internet, dan pandangan mereka terhadap penyebaran perkara yang berkait dengan pendinding di internet dan media sosial. Bagi mencari responden, jemputan diedarkan melalui emel dan Whatsapp. Hasilnya 78 maklum balas telah dicapai.

Beberapa maklumat demografik responden diambil, dan didapati bahawa lebih 70% ialah wanita Melayu Islam, berpendidikan pada peringkat ijazah sarjana muda, dan berumur dalam lingkungan 21-30 tahun. Lain-lain responden ialah lelaki; berusia bawah 20 tahun atau 31 hingga 60 tahun; berbangsa Cina, Iban, India, Pakistan, Bajau, atau Suluk; dan beragama Kristian, Buddha, Hindu atau tidak berpegang kepada mana-mana agama. Kesemua responden telah menamatkan persekolahan sehingga peringkat menengah, dan ada yang melanjutkan pengajian pada peringkat diploma, ijazah sarjana dan ijazah doktor falsafah.

Daripada 78 maklum balas, 98.7% (77) pernah mendengar perkataan 'pendinding'; 44% (77) mendengarnya daripada ahli keluarga; selebihnya mengetahui daripada internet (24.4%), rakan (14.1%), buku (6.4%), dan lain-lain (9% melalui filem, drama dan ceramah agama). Dan seorang responden (1.3%) tidak pernah mendengar perkataan pendinding'.

Untuk makna takrifan 'pendinding', 88.5% memilih "Sesuatu yang digunakan untuk melindungi seseorang daripada mara bahaya seperti ayat, tangkal, petua dll.", 6.4% memilih "Sesuatu yang digunakan untuk menutup keliling rumah, bilik, ruang dll yang dibuat daripada kayu, dawai, batu dll.", 2.2% memilih "Tidak tahu" atau "Lain-lain". Dan apabila diminta memberi pandangan sendiri tentang takrifan "pendinding", kata-kata berikut dikesani dalam maklum balas mereka: 'penjaga', 'pelindung', 'menghadang', 'menghalang', 'memagar', 'menjaga', 'diri', 'rumah', 'ghaib', 'gangguan', 'makhluk halus', 'jenayah', 'ilmu sihir', 'bahaya', 'ayat al Quran', dan 'pertolongan Allah'. Ia seolah-olah menggambarkan bahawa 'pendinding' merupakan sesuatu yang digunakan sebagai penjaga dan pelindung bagi menghadang, menghalang, memagar dan menjaga diri dan rumah daripada gangguan ghaib dan makhluk halus, jenayah, ilmu sihir, dan bahaya melalui bacaan ayat Al-Quran dan

pertolongan Allah swt.

Apabila ditanya tentang Sharhan Shafie dan Ashraf Muslim, dua orang yang dikenali sebagai pengamal perubatan Islam, didapati bahawa 61.5% responden pernah mendengar nama Sharhan dan 93.6 % untuk Ashraf; selebihnya tidak pernah mendengar kedua-dua nama ini.. Dan 67.9% mengenali Sharhan sebagai perawat, dan 66.7% mengenali Ashraf sebagai pelakon. Ada juga yang mengenali Sharhan sebagai pendidik, penceramah, dan ustaz. Ada pula yang mengenali Ashraf sebagai pelakon yang pernah terlibat dengan “bidang perawat kerana kerana mengikuti bapa mertuanya untuk merawat pesakit yang diganggu oleh makhluk halus”.

Kedua-dua Sharhan dan Ashraf mempunyai media sosial mereka sendiri. Sharhan mempunyai laman Facebooknya sendiri di https://www.facebook.com/pg/yhdatoustazsharhanshafie/about/?ref=page_internal. Sebuah lagi laman Facebook, iaitu <https://www.facebook.com/sharhanshafie/>, dikendalikan oleh peminat beliau. Selaon itu, beliau juga mempunyai satu blog di <http://ustazsharhanshafie.blogspot.my/>. Ashraf, seorang pelakon selebriti, pula menggunakan tiga media sosial utama: Facebook (laman dan biasa), Instagram dan Twitter; dan alamat keempat-empat media ini ialah seperti berikut:

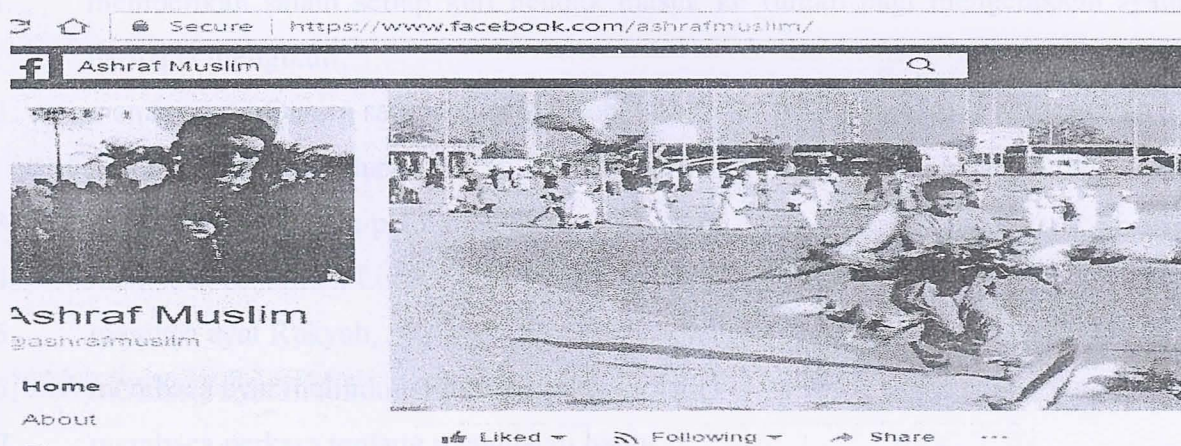
1. <https://www.facebook.com/ashrafmuslim/> (laman)
2. <https://www.facebook.com/ashrafmuslim.original> (biasa)
3. <https://twitter.com/ashrafmuslim?lang=en>
4. <https://www.instagram.com/ashrafmuslim/?hl=en>

Soalan tentang Sharhan Shafie dan Ashraf Muslim diajukan kerana kaedah rawatan mereka pernah disiarkan oleh stesen tempatan. Selain itu, ayat, doa, dan petua daripada mereka dikongsikan dan disebarkan oleh orang lain, dan pembentang mengandaikan bahawa pastinya akan ada yang tahu tentang penglibatan kedua-dua mereka ini. Contohnya, di YouTube, tersiar beberapa ayat pendinding daripada Sharhan Shafie yang boleh diamalkan oleh penonton, dan pencari boleh menggoogle kata kunci “youtube sharhan shafie pendinding” untuk mendapatkannya. Ashraf Muslim sendiri pernah menjadi hos program di tv9 bertajuk “Al-Quran Penawar Sanubari”. Promo untuk sebuah episod program ini yang مخصوص kepada ayat pendinding boleh dilihat di <https://www.youtube.com/watch?v=ZlATX58eRyc>.



Gambar 5: Laman Facebook Sharhan Shafie

(sumber: <https://www.facebook.com/yhdatoustazsharhanshafie/>)



Gambar 6: Laman Facebook Asraf Muslim

(sumber: <https://www.facebook.com/ashrafmuslim/>)

Untuk pertanyaan tentang sama ada responden pernah mengamal sebarang ayat Al-Quran untuk melindungi diri mereka, 91% mengatakan pernah; selebihnya tidak pernah kerana mungkin mereka sememangnya tidak mengamal ayat ini, walaupun beragama Islam, atau mungkin mereka beragama Kristian, Hindu, Buddha atau tiada sebarang pegangan.

Untuk yang tidak mengamalkan ayat ini, selain daripada menyatakan bahawa mereka bukan Islam, ada yang memberikan alasan kekhuatiran penyalah gunaaan amalan tersebut - "Takut disalah gunakan".

Antara yang diamalkan oleh 91% ini ialah ayat Kursi, tiga atau empat Qul (iaitu, surah An-Nas, Al-Ikhlâs, dan Al-Falaq, Al-Kafirun), Bismillah Lima atau Enam. Selain itu, ada yang membaca Surah Al-Fatihah, Al-Baqarah (ada yang mengkhusus kepada ayat 255), dan/atau Yassin (ada yang memilih ayat 9). Ayat Kursi dibaca oleh 53 responden daripada 91%, dan ada di antara mereka mengamalkan lebih daripada satu ayat atau surah. Di samping itu, ada juga yang membaca ayat-ayat yang digolongkan sebagai ayat Rukyah. Ada yang

memilih carayang “lebih mudah”, iaitu dengan membaca “audzubillahiminasyaitonirrojim”. Dan beberapa responden menambah tujuan dan waktu mereka mengamal ayat atau surah ini – “untuk melindungi diri daripada gangguan makhluk halus” dan “semasa terkena gangguan halus”.

Untuk soalan tentang sama ada mereka pernah mengamalkan sebarang maklumat yang disebarkan melalui internet dan media sosial seperti Whatsapp, Facebook dsb tentang cara-cara melindungi diri mereka, 32.1% menyatakan ‘YA’, dan 67.9% menyatakan ‘TIDAK’.

Daripada 32.1% ini, antara yang mereka amalkan ialah:

1. memberikan salam setiap kali hendak masuk ke rumah bagi mengelakkan syaitan daripada mengikuti,
2. membaca Al-Quran, seperti tiga Qul sebelum tidur, Al-Fatihah, ayat Kursi setiap hari hari atau sebelum tidur, dan/atau Al-Baqarah,
3. membaca zikir untuk pelindung diri,
4. membaca Bismillah Lima,
5. membca ayat Rukyah,
6. membaca ayat melindungi diri daripada santau,
7. membaca perkara tentang menghalau hantu,
8. membaca doa berkaitan pelindung diri,
9. mengamal cara-cara melindungi diri seperti dalam situasi kebakaran atau semasa bencana alam dan sebagainya, dan
10. mengamal adab tatacara untuk tidur

Antara sumber untuk amalan mereka yang mereka berikan ialah YouTube, Facebook, dan video ceramah atau penerangan daripada Ustaz Dasuki, Ustaz Harun Din, Ustaz Ismail Kamus, Ustaz Sharhan Shafie, atau Ustaz Khalid Basamalah.

Daripada 67.9% yang mengatakan ‘TIDAK’ mengamal maklumat yang disebarkan melalui media sosial dan internet, antara alasan yang mereka berikan ialah:

1. risau dan/atau tidak dan/atau kurang yakin, pasti dan percaya dengan kesahihan, kebenaran, kejelasan dan/atau ketepatan maklumat dan sumber maklumat yang disebarkan dan
2. khuatir dan takut jika ada unsur-unsur khurafat, bercanggah dan terpesong daripada pegangan agama.

Ada yang menambah bahawa adalah lebih tepat dan afdal berguru dengan perawat atau ustaz yang melakukan rawatan perubatan Islam demi kesahihan ilmu: “Seelok-eloknya maklumat

tersebut haruslah mendapat kesahihan dari seorang perawat seperti ustaz” dan “Setiap ilmu perlu berguru”.

PENUTUP

Dengan ledakan pelbagai maklumat di internet, pelbagai perkara boleh diakses, termasuklah ilmu berkaitan amalan pendinding. Sepertimana yang pernah dikatakan oleh pelajar penulis, “ilmu boleh diakses”. Dan, sebagaimana kata iklan Yellow Pages, “Let your fingers do the walking” (Adslogan, 2017). Tepuk dada tanya selera tentang apa yang kita mahukan dan kehendaki daripada Google dan Facebook.

RUJUKAN

- Adslogans. 2017. Advertising Slogan Hall of Fame. <http://www.adslogans.co.uk/site/pages/gallery/let-your-fingers-do-the-walking.8467.php>. Diakses pada 12 Mei 2017.
- Colorín Colorado. 2000. Academic Language Functions. (Reprinted on ColorinColorado.org with permission from Sarah Clyne © 2000). <http://www.colorincolorado.org/sites/default/files/Academic-Language-Function.pdf> & <http://www.colorincolorado.org/about>. Diakses pada 1 April 2017.
- Empayar Lawak. 2017. BOCEY MINGGU AKHIR MLM 2017 [PART 1]. <https://www.youtube.com/watch?v=HoZvgK04q6M>. Diakses pada 9 Mei 2017.
- Mohd Nizam Sahad dan Nurul Suhaida Ibrahim. 2016. Konsep PENDING dalam Akidah Islam: Kajian Kes terhadap Usahawan Melayu Kelantan. Dlm. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, Jilid 9 Bil. 2, 2016, hlm. 223-244. <http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2016/07/4-Pending.pdf>.
- Nor Rafidah Hj. Mokhtar dan Mohd. Nizam Sahad. 2014. Amalan PENDING Rumah bagi Masyarakat Melayu Brunei: Tinjauan dari perspektif Akidah Islam. Dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation* 2:1, 2014, hlm 35-43. http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/29731/20.pdf
- Simon, Kemp. 2017. Digital in 2017: Global Overview. We Are Social Ltd, 2008–2017, *we are social*, 24 January 2017. <https://wearesocial.com/blog/2017/01/digital-in-2017-global-overview>. Diakses pada 1 April 2017.
- Sweetwater District-Wide Academic Support Teams. 2010. Academic Language Functions Toolkit <http://www.htsb.org/wp-content/uploads/2014/07/Academic-Language-Functions-toolkit.pdf>.
- Radiah Yusoff** ialah pensyarah kanan di Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan. Bidang beliau ialah morfologi, sintaksis, dan linguistik umum. Selain itu, beliau juga berminat dalam bidang sosiolinguistik, pragmatik, terjemahan talian, dan budaya popular.

A STUDY OF PREGNANCY, BIRTH AND MORTALITY RATE IN COLONIAL NARRATIVE AND SACRED NARRATIVE IN SABAH FROM THE 1940S TO 2017

Mohamad Rashidi Mohd Pakri

Elizabeth Joanny Openg

Universiti Sains Malaysia

A community is defined by its uniqueness of traditions and customs, which have been passed down from one generation to another. Among community members, the traditions and customs of the community must be upheld as they are the pride of the community and they indicate the roots of the community. Violating traditions and customs is an act which would be scorned upon and sometimes it is said to cause misfortunes and disasters to the person who violated these traditions and customs and (it is believed, in some cases, these violations may inflict people around him or her, such as family members, as we may see later in this paper). Some of these traditions, customs, and even taboos, which used to be passed down from mouth to mouth, are being recorded in the forms of myths and folklores. These writings could be considered as sacred narrative. In most cases, some theological or religious elements and beliefs are incorporated into these writings, and over a certain period of time, these folklores are considered as either real and factual stories or even legend. In some places, the teaching of such beliefs are taught through the folklores (Bascom 9). The existence of such writings strengthens and gives life to these traditions, but with the passage of time, some of these practices are slowly fading away. In the context of Southeast Asia, the folk beliefs of certain communities are also embedded into the stories and tales. In correlation with the definition of sacred narrative, folk beliefs are the religious occurrences, and they are always related to a high religion that is organised and established (Mohd Taib Osman, 1989). This religion usually is subscribed by the members of the community where the folk beliefs existed. The elements in folk beliefs are varied and diverse. They usually exist to 'ease' the lives of the people of the community in many areas, such as the well-being in health and success in the economic activities. For an example, the Malay and ethnic groups in Malay Peninsular and Borneo are associated with the farming and fishing activities. The people of these communities have to abide by these beliefs in order to gain favours of some 'caretakers' or deities to have an abundant harvest and haul. By breaking or violating the taboos of these folk beliefs, it is believed that the 'caretakers' or deities will be upset with such conducts and bring misfortunes to the people.

For this paper, the element of the folk beliefs analysed is in relation with the process of childbirth: before, during and after. The focus of this paper is the communities of Murut and Bajau Laut—two ethnic groups in Sabah. To study the sacred narrative in writing, the record of the folk beliefs of Murut community in Agnes Newton Keith's first book, *Land Below the Wind* (1939/2010), is analysed. Keith noted many aspects of the Murut people through her observation of her servants, who are the Muruts, and there are many elements of Murut folk beliefs covered in her book. Here, we will only reiterate what Keith has mentioned in her book. The folk beliefs of this ethnic group could not be explored as the Muruts mentioned in Agnes Keith's book has gone through a lot of transformations since 80 years ago. For the purpose of comparison, we have selected another community, namely Bajau Laut, to study the similarities and differences of the folk beliefs in relation to childbirth of these two groups as both groups are originated from Sabah. The record of folk beliefs of Bajau Laut people is obtained through the interviews with a local midwife, her daughter, and a pregnant woman in Kampung Bangau-Bangau, Semporna. The introduction of modern medical care has slowly diminished the role of village midwives; thus, making it difficult to search for a midwife who still conducts the traditional obstetric practices. However, there is one community in Semporna, Sabah, which is the community of Kampung Bangau-Bangau. The people of Kampung Bangau-Bangau, who are from the ethnic group of Bajau Laut, still rely on their village midwife to help mothers during childbirth. Therefore, this ethnic group is selected to be studied on as their folk beliefs are still practiced by the midwife and the people of Kampung Bangau-Bangau. It is interesting to note that these records are years apart, and this study will illustrate the unchanging practices of traditions and customs in relation to childbirth among some Sabahan communities.

LAND BELOW THE WIND (1939)

British's expansion of her empire had seen many British officers sent to serve the empire in many lands under her rule, Borneo included. The long-serving period, which lasted for many years, had caused many men to bring their wives to Borneo and settled on the foreign land. Usually, a British household in Borneo did not consist of only the man and his wife, but there were locals from various races served as the servants in this household. Agnes Newton Keith is the wife of a British officer in Semporna, Borneo, and she had spent many years in Semporna documenting her life and also the lives of the people around her. The Keith's family employed many local servants who came from different races such as Murut, Dyak-Murut, Java, and Chinese.

Land Below the Wind is an autobiographical work which recounts the life led by the Keiths in Semporna, Sabah. The book explores Keith's experiences with the cultures and customs of the locals whom she met while accompanying her husband who served as the Conservator of Forests and Director of Agriculture of North Borneo. Keith addressed several issues in her book, and one prominent issue highlighted by Keith is the issue of childbearing and childrearing according to the Murut's customs, which has inspired for this paper to be written. Through Arusap, the servant in Keith's household, and his wife, Kuta, Keith noted Kuta's pregnancies and how the customs of Murut people in pregnancy and birth.

Kuta was from the Murut ethnic group, which at that point of time did not expose to the knowledge of modern medical care. Even among other Sabahan or Borneo ethnic groups, this knowledge was strange to them. Therefore, when she was pregnant with the first three of her children, Kuta seeks the expertise of her local midwife and people, and she never considered the practice of visiting a doctor for medical check-up and getting help from the doctor and nurse during childbirth. After the premature death of her children and getting pregnant again, Kuta was persuaded by the Keiths to practice the modern obstetrics.

THE BAJAU LAUT COMMUNITY AT KAMPUNG BANGAU-BANGAU, SEMPORNA

Although the advancement of medical care such as obstetrics has reached many parts of Sabah, the traditional customs and taboos which should be followed by a pregnant woman and people who are involved directly or indirectly with her, are still being practised within some Sabahan communities until today. To illustrate the traditional medical care practiced for pregnant women and their children, before and after delivery, interviews with a Bajau Laut midwife and her daughter, and a pregnant woman in Kampung Bangau-Bangau, Sempornawere conducted. The interview with Harabiah, the Bajau midwife was conducted with the help of a nurse and a doctor, who are stationed in Sabah in April 2017 (see index). Luhaya and the nurse also helped to translate the questions and answers in Bajau and Malay languages as Harabiah is unable to speak and understand the Malay language. The interviews, which were held at Kampung Bangau-Bangau, will be an important element in discussing the traditional customs and taboos for pregnant women and their significance in the lives of the Sabahans.

HarabiahbintiBuldani, 87 years old, is a midwife in Kampung Bangau-Bangau, Semporna with experience in delivering babies for more than 20 years. Harabiah has no formal obstetric training and she was not taught by anyone. Her experience with assisting

during delivery started when her neighbour wanted to give birth but there was no midwife in the village. Harabiah who had the experience of being a midwife to her own children was called to help the neighbour as she had experiences of giving birth. Her knowledge of traditional obstetrics accumulated as she helped pregnant women in Kampung Bangau-Bangau who were in need of assistance during childbirth. Harabiah has helped in delivering hundreds of babies for Kampung Bangau-Bangau community.

Sitti Laita binti Md Sali, 34 years old, is an immigrant from the Philippines who has spent many years in Sabah. She has given birth to five children and was preparing to deliver her sixth child at the time of the interview took place. Previously, Sitti Laita's children were born with the help of village midwives as she did not yet receive Malaysian citizenship. In Malaysia, a person has to own a Malaysian Identification Card (IC) to gain access to services provided by the government or else they will be charged at a higher rate (RM2 for local with proper document, RM40 for migrants per visit). This condition had prevented her from receiving modern medical care, and she opted to use midwives' expertise instead. Similarly, Harabiah's daughter, Luhaya, who is without proper document is too scared to go to clinics and get modern medical care. She also gave birth to her three children with her mother's help.

Therefore, it is important to discuss the customs and practices of childbirth of Sabahan locals as explored by Keith through *Land Below the Wind* together with the current practices which are still taking place among Sabahan communities. This approach will highlight some similarities and differences these two communities possess in their beliefs in relation to childbirth. Although almost 80 years have passed since the book was written, the data obtained from the interviews indicates the presence of the traditional obstetrics in the present communities of Sabah.

MORTALITY RATE IN SABAH

According to Department of Statistics, Malaysia, for the 2016 mid-year population of Sabah, it is reported that the current population of Sabah is estimated to be 3, 813.2 million. From the statistics, the number of children between the age of 0 and 4 is estimated to be 313 thousands, and this number is higher compared to the number of children in the previous year, which is 304 thousands. The rise in the number of children may be due to the access to modern medical care, which reduces the mortality rate in Sabah. However, it is undeniable that the access of this modern medical care is still limited for some parts of Sabah, especially the remote areas of Sabah due to difficulties in accessing the medical services provided by the government. Based on the report released by Child Rights Coalition Malaysia (16-17),

there is still a gap in accessing the health care services provided between the urban and the rural areas, and the mortality rates of infants and children under five years old are still high in the remote areas as the access to health care is limited and the quality of services provided is lower compared to the urban areas. In Semporna alone, the prenatal death cases for 2014 are 42 cases, for 2015 are 42 cases and for 2016 are 60 cases and the mortality rate under 5 years old are 87, 102 and 104 respectively (inclusive of prenatal). Based on these numbers, it can be said that the mortality rate among infants is increasing alarmingly. According to Professor Dr Osman Ali from Universiti Malaysia Sabah (UMS), in Sabah, the mortality rate for women during pregnancy and childbirth is still quite common (Sandra Sokial 2010). The major reason for the mortality rates of infants and mothers in Sabah is still evident is due to the inaccessibility of the medical services and infrastructures for the people living in the rural areas.

PREGNANCY AND CHILDBIRTH IN SABAH

In this section of the paper, the pregnancy and childbirth practices of the Murut and Bajau Laut communities are observed and analysed by referring to the extracts taken from the book *Land Below the Wind* and the interviews with the people of Kampung Bangau-Bangau. The book highlights the childbearing practices of the Murut people while the interviews are to observe the practices conducted by the Bajau Laut people.

In the book *Land Below the Wind*, Arusap, one of the servants in Keith's household, brought his wife, Kuta to live with him in Sandakan. Keith noted Kuta's pregnancies in her book, and how the couple had lost all their children due to unsanitary and dangerous traditional methods of prenatal and postnatal care. The book, which was written in 1939, describes some customs and taboos for pregnant women and her baby among the locals specifically the Muruts. However, similar or same customs and taboos are still being practiced by the people of Kampung Bangau-Bangau, Semporna in 2017. The similarities of the past and present are highlighted in this section of the paper.

In *Land Below the Wind*, during the first three of her pregnancies, Kuta, being a woman of Murut, insisted on being sent back to her village. Keith noted this situation in the excerpt below:

And each time before the birth Kuta had prevailed upon Arusap to send her back to her village where pregnancy taboos and birth customs could be observed, and where her female relatives might administer the appropriate poundings of the abdomen and massage preliminary to childbirth (99).

In the Murut community as noted by Keith, there were specific customs and taboos administered to the pregnant women of Murut. Violating this customs and breaking the taboos were believed to cause misfortunes such as death. Based on Keith's experience with Kuta, it was customary for Murut women to receive massages on their abdomens before childbirth. Similarly, in Kampung Bangau-Bangau, the custom of visiting the village midwife for massage is still practiced by the villagers. Harabiah's daughter explained that the massage is usually done to check the condition of the baby before giving birth. Mothers would come to Harabiah, who is the sole midwife at the village, to get her expertise in massaging. The excerpt from the interview taken to indicate this situation is as follows:

- Luhaya : *Mamaku cakap juga bersama diorang tu kan macam diorang mau bersalin sudahkan... Betul juga bahasa Bajau, di... digoncang perut diorang supaya sihat anak diorang, dirasa mama aku.* (My mother also talks with the women who want to give birth. The Bajau language is right. My mother goncang(massages) their stomachs to feel and check the condition of the babies.)
- Nurse : *Diurut* (Massage?)
- Luhaya : *Iya. Diurut.* (Yes, massage.)
- Nurse : *Bukan digoncang, diurut.* (Not shake, but massage.)
- DrRashidi : *Diurut? Di sini digoncang itumaknanyadiurutlah?* (Massage? Here digoncang means massage?)
- Nurse : *Tengok keadaan anak.* (To check the condition of the child.)

Therefore, it is common among some communities in Sabah to visit village midwives to get their "expertise" and knowledge in determining the condition of the baby. Some prenatal massaging techniques are also believed to help prevent breech and correct the posture of the baby if the baby is in the breech position. The prenatal massage is often practiced by the indigenous people, not only in Borneo but other parts of the world as well (Stillerman 3). This prenatal massage is not only to correct the breech presentation, but it is also administered to help in reducing labour pains. Doran (33) noted this practice, which is done by a British doctor in colonial era to his patient is common in Malay community during birth pains.

In *Land Below the Wind*, Keith noted that all four babies of Kuta had died prematurely. Kuta and Arusap believed the deaths of their children are due to the violation of some taboos or the doings of evil witchcraft. It is believed that the violation of such taboos

would cause misfortunes to anyone who violated the taboos. The taboos differ from one community to another. This belief is explored by Keith in her book as she told the story of Kuta, Arusap, and their babies. Kuta's first pregnancy did not go well, and the six-month baby was born still.

This, Kuta and Arusap reasoned, must have been owing to the fact that one night during the time of her pregnancy the fire had been allowed to die down under the house roof, and with the death of the flame the child had died in her womb (99-100).

As indicated above, Kuta and Arusap believed the death of their first baby was due to the violation of a taboo, which was keeping the fire alive in the house. This Murut belief was used to rationalise the death of their child. The second baby's death, who only managed to live until two weeks, was also rationalised with the same reason.

This death, thought Kuta, was probably due to Arusap's carelessness, for while out hunting with the Tuan he had forgotten one of the taboos which, as an expectant father, he ought to have observed - he had eaten the head of a deer (100).

Kampung Bangau-Bangau is a small village floating on water, where most of the population work as fishermen. Sitti Laita, who lives at Kampung Bangau-Bangau said that there is no specific taboo, which she has to follow, except that her husband must not be out working in the sea for too long before her due.

The death of Kuta's third baby, however, was believed not due by the violation of taboos, but rather an intervention of some wicked power. The baby died after three days although traditional methods for its survival were done during the delivery Keith noted in her book:

...This in spite of the fact that the village midwife had cut the umbilical cord with a sharp piece of bamboo, the same piece of bamboo on which she had impaled the entrails of a buffalo, which should have given the child the strength of an animal. So, Kuta and Arusap could only believe that there must have been witchcraft exercised against the child by some enemy (100).

As stated above, the baby's umbilical cord was cut with a piece of bamboo, which was used in the killing of a buffalo. This practice is believed to grant the animal's strength to the baby. Unfortunately, the baby also died, following its other siblings, and the devastated couple could only blame their enemy's evil doings. However, the death of this baby was probably due to an unhygienic delivery, which could be the cause of other fatalities as well. The use of bamboo to cut a baby's umbilical cord is still practiced in some parts of Sabah. When interviewed, Harabiah explained that she sometimes uses a sharp and thin bamboo to

cut the umbilical cord although she prefers to use a knife for the process. This depends on the family's preference because the family of the pregnant woman is the one who usually prepares the tools to be used during the delivery. Another tool which is needed during the delivery is some strands of thread, as the thread is used to tie the baby's attached umbilical cord after separating it from the placenta. The excerpt of the transcript when Luhaya explained the tools used in childbirth, is as follows:

- Luhaya : *Yang baru dibeli lah. Yang potong daging lah, potong anu. Pun tidak apa. Tak tahu lah. Memang tidak... kadang-kadang bulong.* (Just newly bought. The ones used to cut meat, cut the umbilical cord. It's okay. I don't know. Indeed not... Sometimes bamboo.)
- Nurse : *Apa? (What?)*
- Luhaya : *Bulong. Itu yang dikasi nipis lah.* (Bamboo. Bamboo that is made thin.)
- Nurse : *Oh bulong? (Oh bamboo?)*
- Luhaya : *Iya, kadang-kadang itu.* (Yes, sometimes that.)
- Nurse : *Kalau buluh itu... (If the bamboo...)*
- Dr Rashidi : *Buluh juga masih dipakai? (Is bamboo still used?)*
- Luhaya : *Iya. Jadi pakai benang lah. Kalau sudah dikasi putus kan dia punya anu itu tali kan dia pakai ikat benang.* (Yes. So, use thread. After the umbilical cord is cut, it is tied with thread.)
- Nurse : *Oh... (Oh...)*
- Luhaya : *Macam orang anu lah.* (Like how people cut and tie the umbilical cords.)
- Dr Rashidi : *Tapi proses pemotongan masih menggunakan macam buluh juga. Ada juga?* (But the cutting process still use something like bamboo too. Is it true?)
- Luhaya : *Iya. Kadang-kadang itu, kadang-kadang pisau-pisau.* (Yes. Sometimes that, sometimes knives.)

Sitti Laita who has given birth five times mentioned that she used a piece of bamboo to cut her children's umbilical cords. This piece of bamboo was used during the delivery of her first child and was kept to be used for the deliveries of her other children.

Luhaya mentioned that before giving birth, a pregnant woman is given a glass of water. A prayer or incantation is read to the water, and this water functions to help a mother who suffers from a bloated stomach (*busung* in the Malay language). This action of reading a prayer or incantation to a glass of water is called *bertawar* in the Malay language. It is believed to 'neutralise' any bad essence in the body of the drinker. The bloated stomach is

usually said to be caused by some diseases or evil spirits. The water is believed to reduce the bloating and ease the process of giving birth. The excerpt when Luhaya explained the process of *bertawar*, is as follows:

Luhaya : *Tak adalah. Cuma bawa (inaudible) lahmacambiasakanmacambertawar. Betul juga bahasa Bajau. Bertawar-tawar sahaja. Dikasi minum air. Macam ada kan kesilapan bagi ibu bapa. Dikasi (inaudible) dijampi-jampi kan. Baru dikasi minum bagi orang bersalin itu. Kadang-kadang betul juga bahasa Bajau. Dilotok. Ha itu. Sekali itu kan dia baca sajalah ditawar sedikit. Mana tahu kan ada kena busung oleh ibu bapa. Sekali dikasi minum. Syukur Ahamdulillah. Bersalin juga orang yang bersalin itu. (There's nothing much. Just (inaudible) like bertawar ('neutralising'). Bajau language is right. Just bertawar-tawar ('neutralise the water'). Read some incantations to the water. Just give water to drink. Like there are some mistakes done by the parents. Sometimes Bajau language is right. Dilotok. Yes, that's right. Just read something to neutralise the water. Who knows if the parents have busung (bloated stomach). Gave water to drink. Praise be to Allah. The woman who wanted to give birth finally gave birth to the baby.)*

The story of Kuta and Arusap's children continued with the couple having a fourth child, who survived the deadly childbirth due to the modern medical care of that time. After Bayong's birth, the people involved during the delivery prepared some sorts of traditional countermeasures against evil spirits:

After the birth of Bayong the doctor and the nurse made small gifts to him in order to ward off possible danger incurred by their attentions, attentions which would attract the noise of an evil spirit who might harm the child (103).

The "gifts" might be in the form of charms or amulets, and this is related with charms (*tangkalor azimat* in the Malay language) used by Malay or native folks, which serve to dispel evil spirits or to gain some occult or spiritual qualities. Delivering a baby is often said to be associated with evil spirits such as "vampire ghost" (*langsuyaror penanggalan* in the Malay language) which comes to the house of a woman delivering her baby to suck blood (Mohd Taib Osman 1989). Protective charms which are believed to be the defence against any evil spirit that could harm mother and child are given. It is interesting to note from the excerpt above that although doctors and nurses are people who utilise modern medical care, they understood the traditional taboos and such in dealing with the locals of Borneo. Sitti

Laita of Kampung Bangau-Bangau was also given an amulet in the form of a black bracelet made from a strand of string and a lead charm by her husband. This amulet is believed to protect a pregnant woman against evil spirits that might harm her and her baby during pregnancy (see index).

According to Keith, bringing up Bayong was never easy. Keith faced challenges in persuading the couple, especially Kuta to put hygiene before tradition as she called it "...the war of hygiene against superstition and tradition" (103). Kuta fed her baby various food, which is not suitable for a newborn. Keith jotted down the incidents happening inside Keith's household:

"Kuta was terrified that the child would starve, so she secretly fed him tinned milk from a long rubber feeding tube attached to an unwashed ginger-ale bottle (104)."

Besides the incident with the milk, there were other incidents such as when Kuta gave Bayong "...morsels of a more "strength-giving" nature such as rice, pork, fish, and sweet potato" (104).

However, the practice of feeding solid food to the baby at a young age is still continuing until today. According to the doctor and nurses at Semporna, Sabah, it is common among Bajau community, especially among non-Malaysians and mothers, who do not go to the clinic, to feed their babies with porridge made from only blended rice. Fully breastfeeding in this community, meanwhile, is commonly practiced until the baby reaches four months old, and then the baby is introduced to the solid blended food. Some parents also have introduced their babies to food such as oats, which is harder to be digested compared to the rice porridge. Introducing blended diet before the baby reaches six months may cause bowel dysfunction such as intussusception; a condition where "a portion of the digestive tract becomes telescoped into the adjacent bowel segment" and causes intestinal obstruction (Del-Pozo et al 300), which can lead to death.

It is advisable for the parents to feed their babies with blended solid food after they reach six months as their bodies can digest such food at that age. However, the practice of fully breastfeeding the babies for six months is highly encouraged by Malaysian Breastfeeding Policy. The knowledge and awareness received by attending regular check-up for mother and child may help to reduce the mortality rate among infants.

In *Land Below the Wind*, Keith also noted Kuta and Arusap's perception with the idea of exposing their child to the public. Keith described this situation in her book:

Both parents were apprehensive about [placing the child outdoors daily in the early morning sun]. They feared the child would be stolen, or, if not stolen, strangers would

gaze too closely upon him and attract the attention of an evil spirit who might harm him (104-105).

Based on the excerpt above, it was unthinkable for Murut people at that time to place their children outdoors. The fear of practising something new had plagued the locals in the past. Any practice which was out of the norms and customs of their people was often associated with evil spirits and such.

In Bajau community, a woman who has just given birth has her own diet which she has to follow. She must not eat food which can harm her body or slow the healing process. Harabiah's daughter mentioned that some women also asked for their food to be read some prayers or incantations. This is to purify the food and avoid the women from eating "bad" food; food that might contain evil spirits. Mothers in Kampung Bangau-Bangau are given morning bath by the village midwife for three days in a row, while the babies are taken care by the families themselves. The babies are given bath soon after they have been born with warm water.

Harabiah, Luhaya, and Sitti Laita shared their personal thoughts on modern medical care. According to Harabiah, she does not feel threatened by the modern obstetrics and medical services provided by the government. Her service as a village midwife is more towards helping the villagers, and she does not expect monetary rewards for her help. Usually, the payment she received is in the form of money or food. This is because the people of Kampung Bangau-Bangau are living in poverty, and some of them could only pay Harabiah's services using food such as fresh fish.

Harabiah does not only help other women at Kampung Bangau-Bangau. As mentioned earlier, she also helped to assist her own daughter, Luhaya during childbirth. Harabiah helped Luhaya to deliver her children for three times. Luhaya had gone to the government clinic for her first pregnancy but she was turned down because she does not have any documents. Below is the excerpt of the conversation with Luhaya regarding the issue:

Luhaya : *Dulu aku pernah ke klinik tapi saya tidak dilayan sebab aku tak ada IC tu.*

(I've gone to the clinic in the past, but I couldn't get the treatment because I don't have an Identification Card.)

Nurse : *Oh... (Oh...)*

Luhaya : *Sudah aku pinjam laki orang, semua aku buat keputusan lah supaya anak akuboleh dapat pergi sekolah. Sanggup aku pinjam sepupu ku sendiri aku buatsuami. Membikin aku surat nikah tu... untuk surat nikah yang tidak original lah supaya aku disambut pergi klinik, tapi diorang tidak sambut lah.*

Diorangpun bermasalah dari aku dia bilang. (I've borrowed someone's husband and I've done everything I could so that my child can go to school. I even borrowed my cousin to act as my husband. I made a marriage certificate. A fake marriage certificate so that I can use the clinic's services, but they did not let me. They said they will get in trouble if they allowed me.)

Nurse : *Tidak diterima mungkin sebab tiada dokumen. (Probably you're not being allowed to because you don't have any document.)*

Luhaya : *Iya. Satu kali... Enggak ada (inaudible). Aku bilang biar pun aku kena bayar asalkan anak aku surat lahirkan. Tapi diorang tidak mampu kasi masukkan aku sebab diorang bilang aku ni tiada IC tu. (Yes. Don't have (inaudible). I said I don't mind paying as long as my child gets the birth certificate. But they could not let me in because they said I don't have Identification Card.)*

So, Luhaya turned to her mother to help her in giving birth. Similarly, Sitti Laita used village midwives to help deliver five of her children. Before moving to Kampung Bangau-Bangau, Sitti Laita stayed with her sister in Kudat. She had no document then; therefore, the only option she had was to get help from the local midwives in Kudat and Semporna. In 2010, Sitti Laita finally received her identification card as the citizen of Malaysia and is now able to use medical services provided by the government. She prefers to use modern prenatal and postnatal care as she believes modern medical care is more hygienic and safe for her and her children. Any complication before, during and after delivery can be handled more efficiently in the hand of the professional medical doctors and staff.

OF THE TRADITIONAL AND MODERN OBSTETRICS

There are several concerns identified from the interviews with Harabiah, Luhaya and Sitti Laita regarding the traditional and modern obstetrics. The concerns are the changing of perception and preference towards traditional practices, the cost medical bills for non-citizens, and the concern of losing the knowledge of traditional medical care for pregnant women.

People in the rural areas of Sabah such as at Kampung Bangau-Bangau are now choosing modern health care services and facilities rather than going to traditional medical practitioners. The increase of awareness especially in obstetrics regarding the high risk of delivering without any supervision of the professionals probably causing more women, like

Sitti Laita, to go to the clinics and hospitals for check-up and delivery rather than visiting village midwives. However, the services for these areas are still limited and not easily accessible to all Sabahans.

From the interview with Sitti Laita, it is discovered that some women at Kampung Bangau-Bangau prefer to go to their village midwife, Harabiah although they have access to modern medical care. They are in the same situation like Sitti Laita. They have given birth to their children with the assistance of a village midwife. Later, once they receive their Malaysian citizenship, they still ask for the village midwife's help during delivery. The reason for this situation is the women, who have received their Identification Card, probably feel comfortable and at ease with the presence of someone whom they know rather than delivering their babies with the help of doctors and nurses who are strangers to them. Therefore, the familiarity of the whole process of giving birth without any medical support has caused them to opt for the traditional obstetrics for their coming children.

Although the traditional medical care might not be fully safe for the mother and child's health, this knowledge is somehow losing its place among the Malaysians in general. Mothers opt to deliver their babies at clinics and hospitals, and they go for medical check-up after the delivery. The advance of medical care has diminished the role of traditional medical care, and this knowledge might not exist anymore in the future. The lack of village midwives might be one of the reasons why this traditional medical care is no longer practiced by the people.

CONCLUSION

This paper utilises two methodologies, which are analysing a colonial text written by Keith and the interviews with a midwife, her daughter and a pregnant woman of Kampung Bangau-Bangau to explore the Murut and Bajau Laut beliefs respectively, with regards to pregnancy and childbirth. There are some practices which are practiced by both communities such as the prenatal massage and the tools used to cut umbilical cords. However, there are some practices of the Murut people which are introduced in *Land Below the Wind* but are not practiced by the Bajau Laut community in Kampung Bangau-Bangau. This is probably due to the fact that many years have passed after the practices of the Murut people was recorded in the book; therefore, many practices are no longer practiced at present. The influence of religion such as Islam which is subscribed by the Bajau Laut people may also cause these practices are no longer common today.

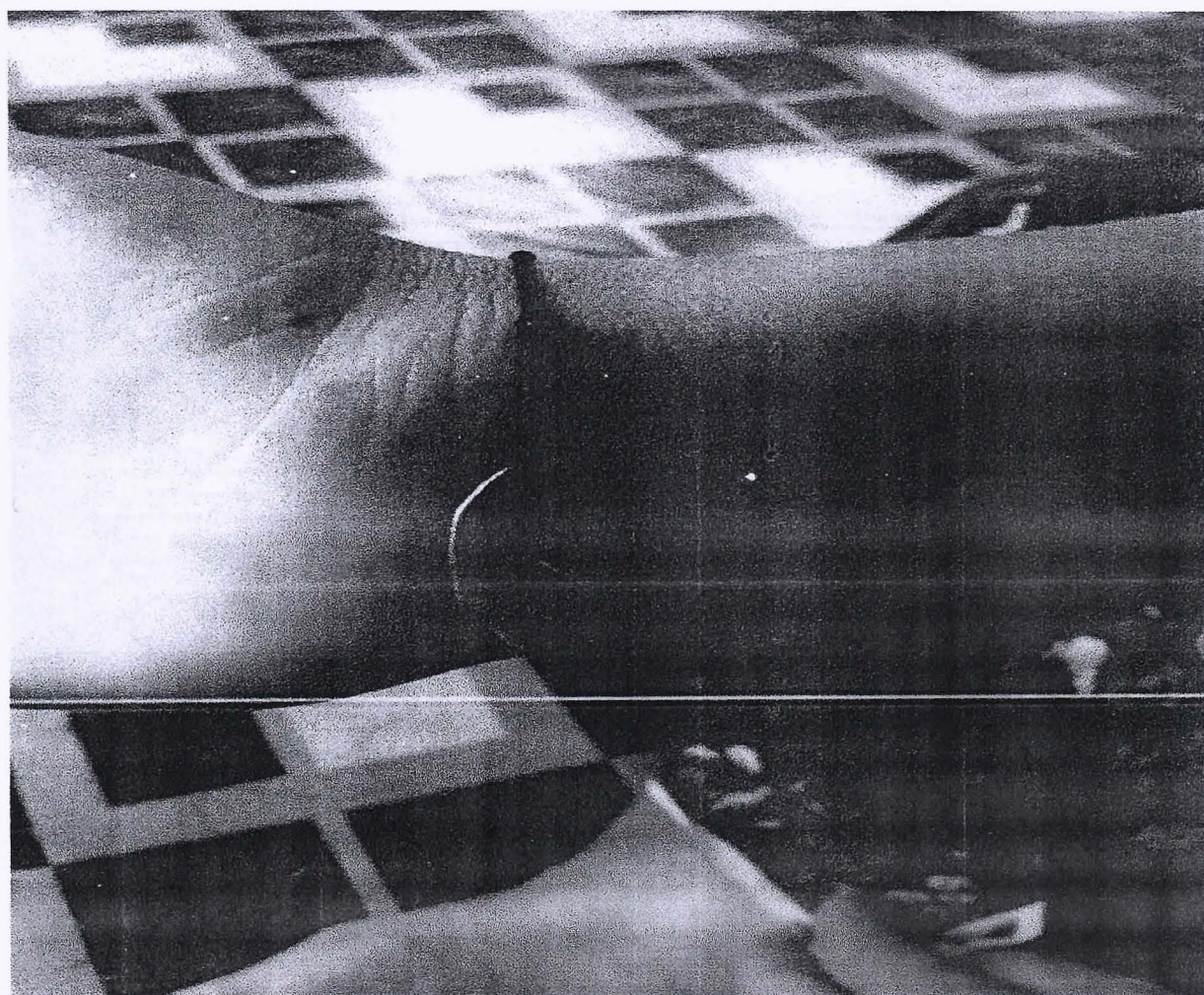
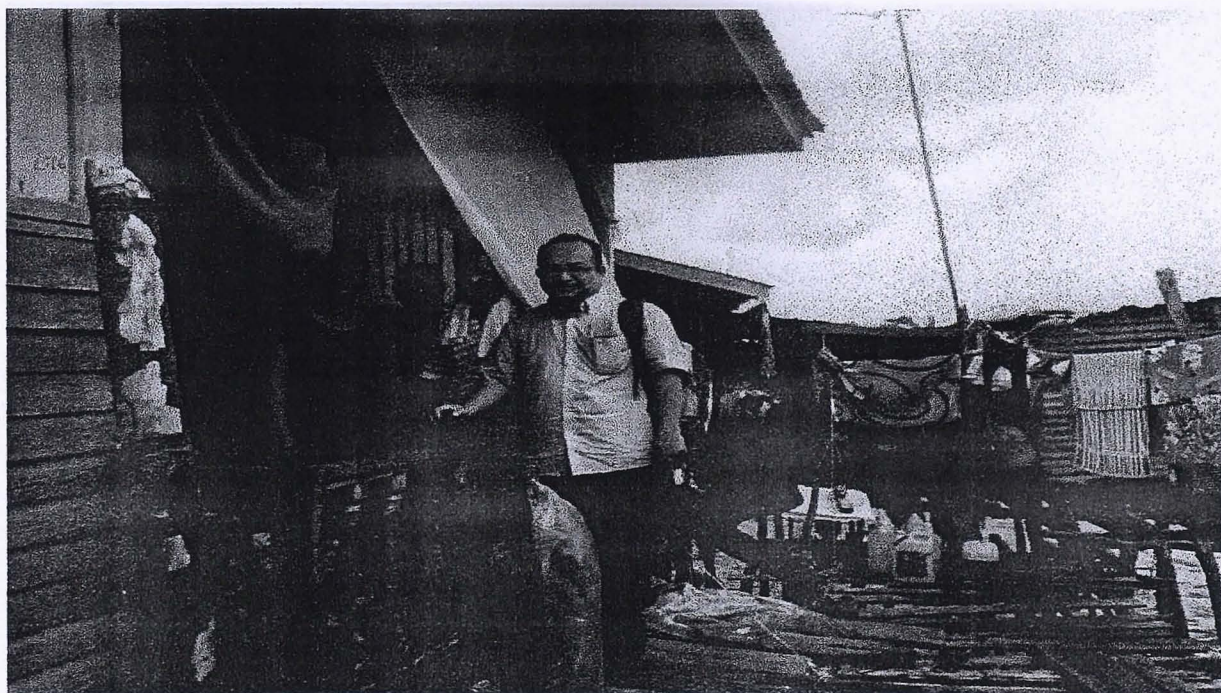
Besides the traditional practices explored in the text and the interviews, the concerns in regards to modern and traditional obstetrics are also observed. The concerns are the changing of perception and preference, the cost medical bills for non-citizens, and the concern of losing the knowledge of traditional medical care for pregnant women. These concerns are observed based on the interviews especially with Luhaya and Sitti Laita, the young women of Kampung Bangau-Bangau.

It is important to note that although the focus groups for this paper are two different ethnic groups in Sabah, there are some practices which are practiced by both groups. Besides that, the time difference of almost 80 years between the records of practices obtained does not mean the practices are no longer available at present. However, the recent trend of opting for modern medical care might slowly diminish the role of village midwives and the traditions and customs that they have been steadfastly hold on to.

WORK CITED

- Bascom, William. "The Forms of Folklore: Prose Narrative." *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, edited by Alan Dundes, California, USA: University of California Press, 1984. Print.
- Current Population Estimates*. Malaysia: Department of Statistics, Malaysia, 2016, DOI: 10.1017/CBO9781107415324.004
- Del Pozo, Gloria, et al. "Intussusception in children: current concepts in diagnosis and enema reduction." *Radiographics : a review publication of the Radiological Society of North America, Inc*, vol. 19, no. 2, 1999, pp. 299-319, DOI: 10.1148/radiographics.19.2.g99mr14299
- Doran, Christine. "'Oddly hybrid': childbearing and childrearing practices in colonial Penang, 1850-1875." *Women's History Review*, vol. 6, no. 1, 1997, pp. 29-46, DOI: 10.1080/09612029700200134.
- Keith, Agnes Newton. *Land below the Wind*. 1939. Kota Kinabalu, Malaysia: Opus Pulication, 2010. Print.
- Mohd Taib Osman. *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Selangor, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989. Print.
- Sandra Sokial. "23% of People Far from Health Care." *Borneo Post*, 23 Oct. 2010, <http://www.theborneopost.com/2010/10/23/23-of-people-far-from-health-care/>. Assessed 9 May 2017.
- Status Report on Children's Right in Malaysia*. Malaysia: Child Rights Coalition Malaysia, 2012. Print.

Stillerman, Elaine. *Prenatal Massage: A Textbook of Pregnancy, Labor, and Postpartum Bodywork*. Philadelphia, PA, USA: Elsevier Health Sciences, 2008. Print.



35

KAD PENGANTARA

NO. KAD PENGENALAN
PENGANTARAN IBU DAN BAYI

P (Natal) 4/2017

REKOD KESIHATAN IBU
SIMPANAN KLINIK

Cop dan No. Tel. Klinik

Nama Ibu: Beth Latha Perti Indri Sari
Kumpulan Etnik: Bajau
Warganegara: Filipina
Tahap Pendidikan: Tinggi
Pekerjaan: Sakit
Alamat Rumah (1): X. Bangau - Bangau
Jambatan C. E. Man (Rangin Laut)
Rumoh Belata (karak)
No. Tel.: (R) _____
(HP) _____
(P) _____
Alamat Rumah (2): _____
No. Tel.: (R) _____
(HP) _____
(P) _____

Faktor Risiko

THA (LMP): 09 09 12
TAL (EDP): 09 05 13
TAL (EDD): 11 04 17
Gr. CE P. CE -

Tarikh lahir / umur: 14 03 82 th
Nama Suami: Himison bin Makaran
NO. KAD PENGENALAN SUAMI:

Pekerjaan: Survei MAMPU
Alamat tempat kerja suami:
X. Bangau - Bangau
No. Tel.: (R) _____
(HP) _____

**Simpan buku ini ditempat yang selamat.
Bawa buku ini setiap kali anda pergi ke klinik/hospital
untuk mendapatkan pemeriksaan**

Pelekat Kod Warna Postnatal

Faktor Risiko

Alamat Semasa Postnatal

POLITIK PEMBANGUNAN ISLAM: STUDI TERHADAP MODEL KOTA MADANI DI BANDA ACEH

Oleh: Maulida Ulfa

Latar Belakang Masalah

Nanggroe Aceh Darussalam merupakan salah satu provinsi yang memiliki otonomi khusus yang berada di ujung barat Aceh. Dahulunya provinsi tersebut bernama Daerah Istimewa Aceh. Keistimewaan tersebut masih dapat terlihat hingga sekarang yang mana pemerintahannya diberikan kekhususan melalui undang-undang pemerintahan Aceh, salah satunya yakni dapat dijalkannya syariat Islam secara menyeluruh (kaffah) sesuai dengan cita-cita rakyat Aceh. Selain itu, juga dibentuknya qanun (peraturan daerah) sebagai pendukung daripada pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Ibukota dari Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah Banda Aceh. Kota Banda Aceh terdiri dari 9 Kecamatan, 17 Mukim, 90 Gampong dengan luas wilayah 61,36 KM² dan jumlah penduduk sebesar 263.589 jiwa. Banda Aceh yang merupakan bekas ibukota Kerajaan Islam terbesar di Nusantara memiliki banyak objek wisata sejarah.¹

Pada pemilihan kepala daerah Banda Aceh tahun 2007, pasangan Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal terpilih sebagai Walikota dan Wakil Walikota untuk periode 2007-2012. Kemudian, pasangan tersebut kembali terpilih sebagai Walikota dan Wakil Walikota Banda Aceh periode 2012-2017. Akan tetapi, Mawardy Nurdin meninggal pada 8 Februari 2014 akibat penyakit yang di deritanya. Kemudian Illiza menjabat sebagai Pelaksana Harian (Plh) Walikota Banda Aceh. Beberapa bulan setelah kepergian Alm Mawardy Nurdin, pada 16 Juni 2014 Gubernur Aceh Zaini Abdullah melantik Illiza Sa'aduddin Djamal sebagai

¹ Pemerintah Kota Banda Aceh. 2014. *Profil Kota Banda Aceh*. <http://walikota.bandaacehkota.go.id/profil/index.html> tahun 2014. Di Akses pada tanggal 13 Desember 2015 Pukul 16.13 WIB.

Walikota Banda Aceh dan Zainal Arifin yang terpilih sebagai Wakil Walikota Banda Aceh melalui pemilihan di DPRK (Dewan Perwakilan Rakyat Kota) untuk periode 2014 - 2017.²

Sebagai syarat dalam mencalonkan diri sebagai walikota dan wakil walikota, tentunya pasangan-pasangan calon harus mengajukan visi dan misi mereka terlebih dahulu. Salah satunya yakni pasangan calon walikota dan wakil walikota Banda Aceh untuk periode 2012-2017 yaitu Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal dimana mereka telah mengajukan visi dan misi mereka ke Kantor Independen Pemilu Banda Aceh. Visi yang mereka gagas yakni Terwujudnya Banda Aceh Model Kota Madani, yang kemudian intinya bahwa kota madani merupakan sebuah kota yang penduduknya beriman dan berakhlak mulia, menjaga persatuan dan kesatuan, toleran terhadap perbedaan, taat terhadap hukum, dan masyarakatnya bebas untuk berpendapat.

Keadaan tersebut nantinya diharapkan akan melahirkan warga Kota Banda Aceh yang memiliki jati diri yang ramah, taat aturan, damai, sejahtera, harga diri tinggi, berbudaya dan juga beradab. Dalam upaya untuk mewujudkan visi tersebut, kemudian Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal menggagas misi yang intinya adalah agar dilakukan penguatan terhadap pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh (kaffah), sehingga ketika pelaksanaan syariat Islam telah terealisasi dalam kehidupan masyarakat secara menyeluruh, maka akan terciptanya tata pemerintahan yang baik, masyarakat yang sejahtera dengan ekonominya yang mandiri, terbentuknya masyarakat yang berintelektualitas tinggi, sehat, pendidikan yang maju, serta tingginya tingkat partisipasi perempuan.³

Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal diajukan sebagai pasangan calon walikota dan wakil walikota Banda Aceh oleh Dewan Pimpinan Daerah Kota Banda Aceh atau biasa disebut dengan gabungan dari beberapa partai politik. Partai politik merupakan

² ---, 2014. *Besok, Illiza Resmi jadi Walikota*. <http://aceh.tribunnews.com/2014/06/15/besok-illiza-resmi-jadi-wali-kota> Di Akses pada tanggal 13 Desember 2015 Pukul 16.48 WIB.

³ Lihat lampiran visi dan misi calon walikota dan wakil walikota Banda Aceh tahun 2011.

suatu organisasi politik yang mengakar dalam masyarakat, mempunyai ideologi, memiliki cabang-cabang di daerah, mempunyai kegiatan yang berkelanjutan, ikut di dalam pemilihan umum dan mempunyai wakil di parlemen. Partai politiklah yang nantinya akan menyampaikan informasi dan memperjuangkan kepentingan masyarakat kepada pemerintah, serta mencari para calon untuk jabatan politik.⁴

Partai politik yang mendukung pasangan calon Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal yakni terdiri dari Partai Demokrat Kota Banda Aceh, Partai Persatuan Pembangunan Kota Banda Aceh, Partai Amanat Nasional Kota Banda Aceh, dan Partai Suara Independen Rakyat Aceh Kota Banda Aceh. Terdapat delapan kecamatan daerah pemilihan yakni kecamatan Meuraxa, Kuta Raja, Kuta Alam, Syiah Kuala, Ulee Kareng, Baiturrahman, Lueng Bata, dan Jaya Baru. Dari delapan kecamatan tersebut, pasangan Mawardy dan Illiza mendapatkan total jumlah suara yaitu 31.459 suara dan unggul terhadap jumlah suara dari beberapa pasangan calon lain.⁵

Selanjutnya setelah pasangan Mawardy Nurdin dan Illiza Sa'aduddin Djamal terpilih sebagai Walikota dan Wakil Walikota Banda Aceh periode 2012-2017, maka Banda Aceh pada tahun 2012 memiliki visi yakni Banda Aceh Model Kota Madani. Sedangkan misi untuk mencapai hal tersebut adalah sebagai berikut :⁶ 1. Meningkatkan Kualitas Pengamalan Agama menuju Pelaksanaan Syariat Islam Secara Kaffah; 2. Memperkuat Tata Kelola Pemerintahan Yang Baik; 3. Memperkuat Ekonomi Kerakyatan; 4. Menumbuhkan Masyarakat Yang Berintelektualitas Sehat dan Sejahtera; 5. Melanjutkan Pembangunan Infrastruktur Pariwisata Yang Islami; 6. Meningkatkan Partisipasi Perempuan Dalam Ranah

⁴ Lihat juga Warjio. 2013. *Dilema Politik Pembangunan PKS : Islam dan Konvensional*. Medan: Perdana Publishing. hal. 15.

⁵ Lihat lampiran Rekapitulasi Hasil Penghitungan Suara Pemilihan Umum Walikota/Wakil Walikota Di Tingkat Kabupaten/Kota.

⁶ Humas Setdakota Banda Aceh. 2012. *Visi dan Misi*. http://www.bandaacehkota.go.id/new/246/269Visi_dan_Misi.html Di Akses pada tanggal 13 Desember 2015 Pukul 22.44 WIB.

Publik dan Perlindungan Anak; 7. Meningkatkan Peran Generasi Muda Sebagai Kekuatan Pembangunan Kota.

Dalam rangka mendukung terwujudnya visi dan misi kota Banda Aceh tersebut, maka terdapat enam Qanun kota Banda Aceh tahun 2012, sebagai berikut:⁷

1. Pertanggungjawaban Pelaksanaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Kota Banda Aceh Tahun 2011; 2. Perubahan Anggaran Pendapatan dan Belanja Kota Tahun 2012; 3. Perubahan Atas Qanun Kota Banda Aceh Nomor 1 Tahun 2007 tentang Pokok-Pokok Pengelolaan Keuangan Daerah; 4. Retribusi Pelayanan Parkir di Tepi Jalan Umum; 5. Retribusi Pengujian Kendaraan Bermotor; 6. Anggaran Pendapatan dan Belanja Kota Tahun Anggaran 2013.

Gagasan mengenai visi Banda Aceh sebagai model kota madani salah satunya dicetuskan oleh Walikota Banda Aceh yakni Mawardy Nurdin, dimana beliau mengatakan bahwa pembentukan kota madani harus tercapai dalam lima tahun ke depan. Dalam pembentukan kota madani tersebut, beliau meminta kepada tim penyusun Rencana Pembangunan Jangka Menengah Kota (RPJMK) Banda Aceh 2012-2017 agar meniru konsep Rasulullah Sallallāh ‘alayh wa Sallam dalam membangun kota Madinah, yang meletakkan tiga pilar seperti yang termaktub dalam Piagam Madinah. Menurut Mawardy Nurdin, kota madani adalah sebuah kota yang penduduknya beriman dan berakhlak mulia, menjaga persatuan dan kesatuan, toleran dalam perbedaan, taat hukum dan memiliki ruang publik yang luas.

Disamping itu masyarakatnya juga ikut berpartisipasi dalam penyelenggaraan pembangunan, inklusif, mampu bekerjasama untuk menggapai tujuan bersama yang dicitakan. Sehingga beliau berharap bahwa keadaan tersebut dapat membentuk warga Kota Banda Aceh yang memiliki jati diri yang ramah, taat aturan, damai, sejahtera, harga diri

⁷ Bagian Hukum Sekretariat Kota Banda Aceh. ---. *Peraturan Daerah (Perda / Qanun)*. <http://jdih.bandaacehkota.go.id/index.php/produk-hukum> Di Akses pada tanggal 04 Januari 2016, Pukul 13.57 WIB.

tinggi, berbudaya, dan beradab.⁸ Intinya konsep membangun Banda Aceh model kota madani menurut Mawardy Nurdin yakni dengan mewujudkan masyarakat yang berakhlak mulia, menjalankan syari'at menurut agama masing-masing, taat hukum, penuh toleran. Masyarakat juga memiliki akses kepada pemerintahan, mengontrol, ikut membicarakan pembangunannya, ikut terlibat dalam pengawasan, dan sebagainya.⁹ Selanjutnya setelah kepergian beliau, maka visi kota Banda Aceh tersebut dilanjutkan oleh Walikota Illiza Sa'aduddin Djamal dan Wakil Walikota terpilih yakni Zainal Arifin.

Dalam upaya untuk membangun Banda Aceh sebagai model kota madani, pembangunan yang dijalankan yaitu pembangunan berteraskan Islam. Menurut Muhammad Syukri Salleh, pembangunan yang berteraskan Islam adalah pembangunan yang bergabung antara dua bentuk pembangunan; pembangunan material dengan pembangunan kerohanian dan dilaksanakan menurut garis panduan yang telah ditetapkan oleh ajaran Islam. Pembangunan material adalah pembangunan yang dapat menegakkan program-program yang berkaitan dengan aspek kehidupan manusia atau *Habl min al-Nas* seperti pengeluaran dan penggunaan.

Sedangkan pembangunan kerohanian adalah pembangunan yang dapat merapatkan hubungan manusia dengan Allah s.w.t seerat mungkin, melaksanakan syari'at sebaik mungkin dan berakhlak dengan Allah s.w.t setinggi mungkin atau *Habl min Allah* seperti keimanan, ketakwaan dan sebagainya.¹⁰ Islam bukan semata agama, namun juga merupakan sebuah sistem politik. Islam dan politik merupakan sesuatu yang saling bergandengan dengan selaras dan tidak dapat dipisahkan satu sama yang lain. Hal tersebut didasarkan bahwa

⁸ Dewan Perwakilan Kota Banda Aceh. 2013. *Mawardy Nurdin Minta RPJM Kota Banda Aceh Tiru Konsep Rasulullah*. <http://dprk-bandaaceh.go.id/berita-38-mawardy-nurdin-minta-rpjm-kota-banda-aceh-tiru-konsep-rasulullah.html> Di Akses pada tanggal 14 Desember 2015 Pukul 20.38 WIB.

⁹ Mawardy Nurdin. 2013. *Konsep Membangun Banda Aceh Model Kota Madani*. <http://mawardy-nurdin.blogspot.co.id/2013/07/banda-aceh-model-kota-madani.html> Di Akses pada tanggal 15 Desember 2015 Pukul 21.57 WIB.

¹⁰ Lihat Warjio. 2013. *Politik Pembangunan Islam : Pemikiran dan Implementasi*. Medan: Perdana Publishing. hal. xvi-xvii.

Rasulullah Sallallāh ‘alayh wa Sallam disamping sebagai pemimpin agama, beliau juga adalah seorang ahli negara yang mengendalikan masyarakat madinah.¹¹

Dalam menjalankan pembangunan yang berteraskan Islam tersebut, diharapkan peran pemerintah kota (Walikota dan Wakil Walikota) selaku salah satu aktor politik atau pelaku pembangunan dalam membuat suatu regulasi kebijakan yang tepat bagi Banda Aceh. Selain daripada peran pemerintah kota, juga diharapkan peran dari aktor-aktor politik yang lain maupun masyarakat Banda Aceh sendiri dalam upaya untuk mewujudkan visi dan misi tersebut. Konsep kota madani di Banda Aceh berarti menjadikan kota Banda Aceh sebagai kota yang madani, berbasis syari’at Islam, kota yang modern, yakni berarti bukan jauh dari nilai-nilai agama, akan tetapi tetap dilapisi dengan nuansa-nuansa yang islami.

Selanjutnya dalam proses menjadikan Banda Aceh sebagai model kota madani, telah ada beberapa upaya yang dilakukan yakni misalnya saja dengan membentuk komite penguatan aqidah dan peningkatan syari’at Islam di Banda Aceh, menerapkan program diniyah di sekolah umum dan membentuk lokasi hafiz Qur’an. Dalam penelitian ini, peneliti akan mengkaji lebih lanjut mengenai Aceh pada masa lampau, munculnya konflik antara pemerintah pusat dengan Aceh, selanjutnya mulai diterapkan syariat Islam di aceh hingga berujung pada munculnya kota madani di Banda Aceh yang berkaca pada kota madani zaman Rasulullah Sallallāh ‘alayh wa Sallam. Selain itu, peneliti juga akan mengkaji mengenai aktor-aktor politik yang terlibat dalam perumusan kota madani, dimana dalam hal ini partai politik ataupun aktor-aktor politik lain tentulah akan menyalurkan aspirasi mereka dalam bentuk sebuah kebijakan. Kemudian, peneliti juga akan mengkaji mengenai model, program, serta tantangan dalam menjadikan Banda Aceh model kota madani.

¹¹ *Ibid.* hal. vxiii.

Metodologi Penelitian

Metode Penelitian

Adapun metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian deskriptif. Penelitian deskriptif merupakan suatu cara yang digunakan untuk memecahkan masalah yang ada pada masa sekarang berdasarkan fakta dan data-data yang ada.¹² Jenis penelitian deskriptif ini akan peneliti gunakan untuk menjelaskan awal masalah atau objek tertentu secara terperinci. Penelitian deskriptif ini juga akan membantu penulis dalam menjawab sebuah atau beberapa pertanyaan mengenai keadaan objek atau subjek tertentu secara rinci.¹³

Jenis Penelitian

Penelitian ini pada dasarnya menggunakan jenis penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang bertumpu pada pemahaman mengenai berbagai masalah dalam kehidupan sosial berdasarkan kondisi realitas yang kompleks dan juga rinci. Menurut Bogdan dan Taylor bahwa penelitian kualitatif merupakan salah satu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif kualitatif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.¹⁴ Metode penelitian kualitatif ini nantinya akan membantu peneliti dalam mengumpulkan data yang spesifik dari para informan, menganalisis data secara induktif mulai dari tema-tema yang khusus ke tema yang umum, dan juga akan membantu peneliti dalam menafsirkan makna data.

Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian merupakan tempat dimana peneliti melakukan penelitian. Dalam hal ini peneliti akan mengungkapkan fenomena atau peristiwa yang sebenarnya terjadi dari objek

¹² Bambang Prasetyo dkk. 2005. *Metode Penelitian Kuantitatif: Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. hal. 42.

¹³ Lihat Bagong Suyanto dan Sutinah. 2005. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Kencana Prenada. hal. 17-18.

¹⁴ Andi Prastowo. 2011. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Depok: Ar-Ruzz Media. hal. 22.

yang diteliti dengan tujuan untuk memperoleh data yang akurat. Penelitian ini dilakukan di Banda Aceh, Nanggroe Aceh Darussalam.

Teknik Pengumpulan Data

a) **Data Primer**, yaitu data yang langsung diperoleh dari sumber data pertama di objek penelitian.¹⁵ Dalam penelitian ini peneliti akan menggunakan teknik wawancara, dimana nantinya peneliti akan mengajukan sejumlah pertanyaan lisan guna mengumpulkan data. Adapun yang menjadi informan dalam wawancara ini adalah orang-orang yang bersangkutan, diantaranya sebagai berikut :

- Bachtiar, S.Sos, Asisten I Bidang Pemerintahan Kantor Balai Kota Banda Aceh
- Nasrullah, Sekretaris Dewan Kantor Dewan Perwakilan Rakyat Kota (DPRK) Banda Aceh
- Bachtiar Hasan, Kepala Bidang Bina Ibadah dan Muamalah (BIM) Kantor Dinas Syariat Islam Kota Banda Aceh
- Burhanuddin, Wakil Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Banda Aceh
- Hardi, Komandan Operasi Satpol PP/WH Kota Banda Aceh
- Juanda Jamal, Sekretaris Jendral LSM *Aceh Civil Society Task Force* (ACSTF) Kota Banda Aceh
- Muhammad Yasir Yusuf, Wakil Dekan I Fakultas Ekonomi Bisnis Islam UIN Banda Aceh
- Yarmen Dinamika, Redaktur Pelaksana Harian Serambi Indonesia Banda Aceh
- Murdani, Pegawai Kantor Camat Kota Banda Aceh

¹⁵ Burhan Bungin. 2005. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Kencana Prenada. hal. 132.

- b) **Data Sekunder**, yaitu data yang diperoleh peneliti dari sumber kedua atau data yang dapat diperoleh melalui buku, jurnal, karya ilmiah, dokumen resmi, internet, ataupun literatur lain yang berkaitan dengan penelitian.

Hasil Penelitian

Politik Pembangunan Islam Terhadap Model Kota Madani Banda Aceh

Kemunculan Banda Aceh model kota madani telah tertuang dalam visi yang diikuti dengan tujuh misi pendukungnya untuk periode 2012-2017. Dalam menjadikan Banda Aceh sebagai model kota madani, pihak pemko (walikota dan wakil walikota) beserta muspida terkait merujuk pada apa yang dilakukan oleh Rasulullah di Madinah. Rasulullah meletakkan tiga tonggak dasar dalam membangun Madinah. Tentu saja hal tersebut bersumber pada Al-Qur'an dan Hadist. Dalam menjadikan Banda Aceh model kota madani, ada beberapa program yang telah dijalankan. Namun, dalam menjalankan program-program tersebut tidak terlepas dari tantangan yang akan dihadapi oleh seluruh elemen rakyat Banda Aceh. Salah satu syarat utama dalam menjadikan Banda Aceh model kota madani adalah syariat Islam yang harus ditegakkan. Ada beberapa hal terkait latar belakang dan konsep model kota madani Banda Aceh, program serta tantangannya.

Pertama, latar belakang dan konsep model kota madani Banda Aceh. Terkait dengan latar belakang, Banda Aceh merupakan sebuah kota yang penuh dengan toheran sejarah. Sejarah mencatat bahwa Banda Aceh adalah ibukota Kerajaan Aceh Darussalam yang dibangun oleh Sultan Johan Syah dan menjadi kota Islam tertua di Asia Tenggara. Selama berpuluh tahun, Aceh berada dalam masa konflik

berkepanjangan. Selain itu, Aceh juga mendapat banyak hambatan dalam menegakkan syariat Islam secara kaffah di bumi Serambi Mekkah tersebut. Namun setelah bencana tsunami melanda tahun 2004, pada tahun 2005 muncul titik terang dimana terwujudnya kesepakatan damai antara pihak pemerintah pusat dan GAM yang menandai babak baru bagi Aceh, yang dikenal dengan MoU Helsinki.

Hal tersebut kemudian menimbulkan dampak yang cukup signifikan bagi Aceh. Tentunya sebagai ibukota dari Provinsi Aceh (Nanggore Aceh Darussalam), maka Banda Aceh juga tidak terkecuali dalam hal ini. Beberapa dampaknya dapat dilihat melalui tiga ruang lingkup, yaitu ruang lingkup sosial, ekonomi, dan politik. Dalam ruang lingkup sosial, dapat dilihat melalui diterapkannya syariat Islam secara menyeluruh di Aceh melalui dibentuknya Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) tahun 2006. Selanjutnya dalam ruang lingkup ekonomi, yakni sebelum tsunami dan Mou Helsinki disepakati, kondisi perekonomian Aceh sangatlah miris terutama akibat dari konflik yang terjadi berkepanjangan. Namun setelah tsunami dan Mou Helsinki telah disepakati, kondisi perekonomian Aceh mulai membaik dimana infrastruktur seperti gedung pemerintahan, pasar-pasar, sekolah-sekolah sudah mulai dibangun.

Kemudian dari segi politik, peran GAM dalam proses reintegrasi menjadi penting untuk diperhatikan, terutama dengan masuknya kalangan GAM ke dalam pemerintahan lokal pasca pilkada langsung pada Desember 2006. Kemenangan tersebut telah membuka jalan bagi kalangan GAM, yang sebelumnya bukan hanya berada di luar melainkan juga berhadapan dengan pemerintah, untuk terlibat langsung dalam proses kebijakan publik di Aceh.

Roda kepemimpinan Aceh khususnya Banda Aceh sebagai ibukotanya terus bergulir. Dalam setiap perjalanan panjang yang dilalui oleh para pemimpin dalam memimpin kota Banda Aceh agar menjadi lebih baik, kesempatan yang semakin terbuka lebar dimanfaatkan oleh mereka dengan sebaik-baiknya. Para pemimpin kota Banda Aceh tadi (walikota dan wakil walikota) menuangkan pikiran-pikiran mereka ke dalam visi dan misi kota Banda Aceh yang nantinya akan dipergunakan sebagai pedoman dalam membangun kota Banda Aceh.

Terkait dengan konsep model kota madani Banda Aceh, kota Banda Aceh dalam membangun kotanya, berusaha berpedoman pada apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah Sallallāh ‘alayh wa Sallam di Madinah. Dalam paparan visi dan misi pencalonan yang Mawardy Nurdin dan Illiza Sa’aduddin Djamal sebutkan, bahwasanya:¹⁶

“Jika dicermati lebih mendalam, maka konsep Banda Aceh pada masa itu laksana merujuk pada pola Rasulullah Muhammad SAW dalam membangun kota Madinah setelah hijrah dari Mekkah. Rasul membangun kota di sebuah kawasan yang semula bernama Yastrib menjadi Madinah –berarti kota. Cendekiawan Nurcholis Madjid menyebutkan kota Madinah ini berasal dari maddaniyah (peradaban).”

Kemudian, mereka juga menyebutkan bahwa dalam beberapa literatur yang ada, Rasulullah meletakkan tiga tonggak masyarakat madani. Di antaranya yaitu beliau memperkokoh hubungan kaum muslim dengan Tuhannya, memperkuat hubungan intern umat Islam yakni dengan mempersaudarakan kaum pendatang dari Mekah (kaum Muhajirin) dengan penduduk asli Madinah (kaum Anshor), dan juga

¹⁶ Visi dan Misi : Terwujudnya Banda Aceh Model Kota Madani Visi dan Misi : Terwujudnya Banda Aceh Model Kota Madani dari arsip dokumen yang diperoleh dari kantor Komisi Independen Pemilihan Banda Aceh.

mengatur hubungan umat Islam dengan orang-orang diluar Islam. Kesimpulannya maka dapat melahirkan karakter masyarakat yang berakhlak, persatuan dan kesatuan umat, tidak fanatis terhadap ikatan-ikatan kesukuan, menegakkan hak asasi manusia, anti-otoriterisme, memiliki ruang publik yang luas, dan masyarakat ikut berpartisipasi dalam penyelenggaraan kekuasaan. Selain itu masyarakatnya taat hukum, tidak barbarian, toleran dalam perbedaan, dan memiliki kemampuan untuk bekerjasama dalam menggapai tujuan bersama yang dicita-citakan. Seperti itulah kota Madinah yang dibangun oleh Rasulullah.

Tidak berbeda jauh dengan hal tersebut, menurut Bachtiar yang menjabat sebagai Asisten I di kantor pemerintah kota Banda Aceh, beliau mengatakan sebagai berikut:¹⁷

“Kita melihat bahwa di Aceh ini adalah mayoritas umat Islam. Sehingga sudah selayaknya penduduk Aceh yang bermayoritas Islam berkomitmen menjalankan syariah dalam kehidupan sehari-hari. Madani kan diartikan secara Islam yang kita pahami ini adalah kota yang berperadaban, kota yang taat kepada Rasul, yang ketiga taat kepada pemimpin, yang keempat taat kepada hukum. Hal itu merupakan kota yang madani. Selain itu juga penuh toleransi, menghargai semua komponen kehidupan yang ada di Aceh.”

Dalam membangun kotanya, Banda Aceh berpedoman pada apa yang dilakukan Rasulullah di Madinah, seperti yang termaktub dalam Piagam Madinah. Pertama, memperkokoh hubungan kaum muslim dengan Tuhannya. Di Banda Aceh, hal tersebut dapat dilihat melalui banyaknya masjid dan juga banyak dilakukannya kegiatan keagamaan seperti ceramah, pengajian, ataupun perwiritan, guna menanamkan rasa cinta kepada Tuhannya. Kedua, memperkuat hubungan intern umat

¹⁷ Wawancara Bachtiar S.Sos, Asisten I Bidang Pemerintahan di Kantor Pemerintah Kota Banda Aceh, 26 Januari 2016.

Islam. Dalam hal ini dapat dilihat di Banda Aceh, bahwa pendatang yang bukan berasal dari Aceh yang beragama muslim dapat diterima dengan baik, karena sesama umat muslim itu bersaudara. Ketiga, mengatur hubungan Islam dengan orang-orang diluar Islam. Hal tersebut dapat dilihat di Banda Aceh dari terjalinnya hubungan yang baik antara warga asli yang memang Islam dan juga warga pendatang yang non muslim. Maka munculnya konsep mengenai Banda Aceh sebagai model kota madani telah diupayakan agar selaras pada konsep yang dijalankan oleh Rasulullah di Madinah, walaupun masih membutuhkan proses untuk dapat mencapai taraf tersebut.

Kedua, para aktor politik yang terlibat berupaya agar program yang dijalankan tetap berdasarkan syariat Islam. Adapun program-program yang mereka buat dan jalankan merupakan realisasi dari visi dan misi Banda Aceh 2012-2017, sebagai berikut:¹⁸ *Misi 1*, Meningkatkan Kualitas Pengamalan Agama Menuju Pelaksanaan Syariat Islam Secara Kaffah, dimana beberapa program yang dijalankan yakni Pembentukan KPA-PAI (Komite Penguatan Aqidah Akhlak dan Peningkatan Amalan Islam); Mengembangkan Pendidikan Diniyah di semua jenjang pendidikan; Pembinaan Hafizh dan Hafizhah. *Misi 2*, Memperkuat Tata Kelola Pemerintahan yang Baik, salah satunya yaitu pihak pemko Banda Aceh telah mengeluarkan E-Kinerja yang merupakan salah satu program untuk mengeluarkan dan melakukan penilaian kinerja dan satuan kerja, monitoring kinerja dilakukan secara online dan real time. *Misi 3*, Memperkuat Ekonomi Kerakyatan, beberapa programnya yakni Peningkatan Usaha Ekonomi Masyarakat (PUEM sebesar 5 Milyar), mengadakan Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM sebesar 3,6 Milyar), Mengalokasikan Dana Gampong (ADG sebesar 9 Milyar). *Misi 4*, Menumbuhkan Masyarakat yang Berintelektualitas Sehat dan Sejahtera, beberapa programnya yaitu mengadakan

¹⁸ Program-program pembangun Banda Aceh Model Kota Madani terdapat dalam slide yang diperoleh dari Kantor Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Tahun 2015.

Program pendidikan tanpa hambatan biaya, Beasiswa bagi masyarakat miskin, Peningkatan mutu pendidik dan tenaga kependidikan, Wajib belajar 12 tahun. Di bidang kesehatan yaitu tersedia layanan gratis bagi masyarakat miskin dan pelayanan kesehatan dasar, dibentuk program layanan kesehatan peduli remaja pada seluruh puskesmas.

Misi 5, Melanjutkan Pembangunan Infrastruktur Pariwisata Yang Islami, salah satunya Pemerintah Kota Banda Aceh akan menjalin kerjasama dengan Asosiasi Travel Asia Pasifik atau *Pacific Asia Travel Association* (PATA). Walikota Banda Aceh, Illiza mengatakan bahwa konsep wisata yang akan dibangun nantinya adalah wisata yang merujuk pada konsep yang menjadikan Banda Aceh sebagai miniatur kota Mekkah di Indonesia. *Misi 6*, Meningkatkan Partisipasi Perempuan Dalam Ranah Publik, misalnya Pembentukan Women Development Centre (WDC) pada tahun 2007, Menginisiasi Musyawarah Rancangan Aksi Perempuan (Musrena) sejak tahun 2007. *Misi 7*, Meningkatkan Peran Generasi Muda Sebagai Kekuatan Pembangunan Kota, misalnya melakukan Pembinaan 67 Organisasi Kepemudaan pada tahun 2013, Melakukan pendidikan dan pelatihan dasar kepemimpinan pemuda dan OSIS Kota Banda Aceh.

Ketiga, para aktor politik masih memiliki kendala dan tetap harus berupaya agar dapat mewujudkan Banda Aceh model kota madani. Berbagai kendala maupun tantangan yang dihadapi tersebut antara lain yaitu masih harus ditingkatkan lagi kualitas pengamalan agama, yakni tegaknya syariat Islam. Seperti berita yang terdapat pada *Harian Waspada* beberapa bulan lalu, kasus Gay malah merajarat para pelajar Aceh. Kelompok gay di kota Provinsi Aceh mengalami peningkatan setiap tahunnya.¹⁹ Kondisi ini sungguh memprihatinkan mengingat fondasi utama

¹⁹ ---, 2016. *Traffic Light Kota Banda Aceh Terabaikan*. *Harian Waspada*. hal. C7.

terwujudnya Banda Aceh model kota madani adalah harus tegaknya syariat Islam dalam diri setiap elemen masyarakat Aceh. Kemudian dari segi fasilitas publik juga masih harus dilakukan pembenahan, dimana beberapa fasilitas seperti fasilitas bermain anak di Taman Sari Banda Aceh, Gapura Pasar Aceh, dan sejumlah sarana lain, harus dilakukan perbaikan dan dirawat agar masyarakat puas terhadap pelayanan yang diberikan oleh pihak pemerintah Kota Banda Aceh dan segenap jajaran dinas yang terkait. Ketergantungan dari segi ekonomi harus segera diatasi. Selain itu masih rendahnya tingkat kesadaran atau mentalitas masyarakat misalnya saja dalam pelanggaran lalu lintas yang marak terjadi. Serta tingkat penegakan hukum yang masih rendah.

Penutup

Politik Pembangunan Islam Terhadap Model Kota Madani merupakan cara-cara yang digunakan oleh para aktor politik (dalam hal ini pihak pemko dan muspida kota Banda Aceh) dalam konteks pembangunan yang dilakukan dengan cara-cara Islam. Model kota madani Banda Aceh maupun programnya telah dibuat dan dijalankan agar dapat tegaknya syariat Islam secara kaffah di bumi Serambi Mekkah tersebut. Namun, tetap terdapat tantangan maupun hambatan yang dihadapi oleh pihak pemko, muspida terkait dan seluruh elemen masyarakat Banda Aceh khususnya dalam menjadikan Banda Aceh model kota madani. Terdapat tiga hal penting dalam politik pembangunan Islam terhadap model kota madani di Banda Aceh: pertama, pihak pemko Banda Aceh yakni Walikota dan Wakil Walikota yang menggagas ide mengenai Banda Aceh model kota madani, dimana konsepnya merujuk pada apa yang

dilakukan Rasulullah di Madinah; Kedua, para aktor politik yang terlibat berupaya agar program yang dijalankan tetap berdasarkan syariat Islam; Ketiga, para aktor politik masih memiliki kendala dan tetap harus berupaya agar dapat mewujudkan Banda Aceh model kota madani.

ILMU DAN NARATIF SAKRAL DALAM MASYARAKAT BAWEAN DI PULAU PINANG

Shohana Hussin

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan

Universiti Sains Malaysia

Email:shohana@usm.my

ABSTRAK

Masyarakat Bawean adalah suku bangsa Melayu yang sangat terkenal dengan pelbagai amalan ilmu yang boleh dikaitkan dengan unsur sakral. Naratif kehebatan dan kesakralan beberapa keperibadian tertentu dalam masyarakat tersebut tersebar luas, hingga ciri sakral atau magis pernah dikaitkan sebagai ciri khusus kebudayaan masyarakat tersebut. Namun kandungan ilmu bernilai sakral ini terkandung dan beredar dalam simpanan catatan tulisan tangan atau naskhah peribadi dalam masyarakat tersebut secara eksklusif. Maka makalah ini bertujuan mendokumentasikan naratif sakral dan meneliti ilmu bernilai sakral yang bersifat eksklusif dalam komuniti tersebut agar ia boleh diangkat sebagai kearifan tempatan yang selayaknya dihargai. Kajian ini menggunakan gabungan kaedah dokumentasi, analisis kandungan dan sejarah lisan atau temubual yang akan dijalankan secara terfokus dalam kalangan masyarakat Bawean yang terpilih di Pulau Pinang. Hasil kajian menunjukkan naratif sakral yang diperolehi sememangnya menarik dan segelintir masyarakat Bawean masih lagi kuat beramal dan berpegang dengan ilmu bersifat sakral yang diwarisi dari generasi awal mereka.

Keywords: Ilmu bernilai Sakral, Naratif Sakral, Masyarakat Bawean, Pulau Pinang,

PENGENALAN

Sebagaimana mitos dan legenda yang terlahir daripada peristiwa sejarah yang benar-benar berlaku, begitu juga kesakralan sesuatu perkara dapat dikesan daripada sejarah lisan (*oral history*) dan naskhah tulisan tangan yang bersifat peribadi.¹ Kedua-duasumber ini dapat dipandang sebagai dokumen sejarah budaya, keranakedua-duanyaberisi berbagai-bagai data dan maklumat kearifan tempatan yang berkaitan

dengan idea, pemikiran, perasaan dan pengetahuan sejarah serta budaya dari sesuatu bangsa atau sekelompok sosial budaya tertentu.

Secara umum kedua-dua sumber ini apabila dipadukan akan berupaya mengungkapkan peristiwa masa lampau yang lebih jelas dan terperinci berhubung aspek kehidupan sesebuah masyarakat. Hal ini benar, terutamanya dalam hal-hal yang menyentuh keadaan sosial dan budaya, sistem kepercayaan dan agama, pendidikan dan perincian nilai yang seakan terpadam dalam penulisan sejarah mana-mana budaya masyarakat yang pernah wujud kini.²

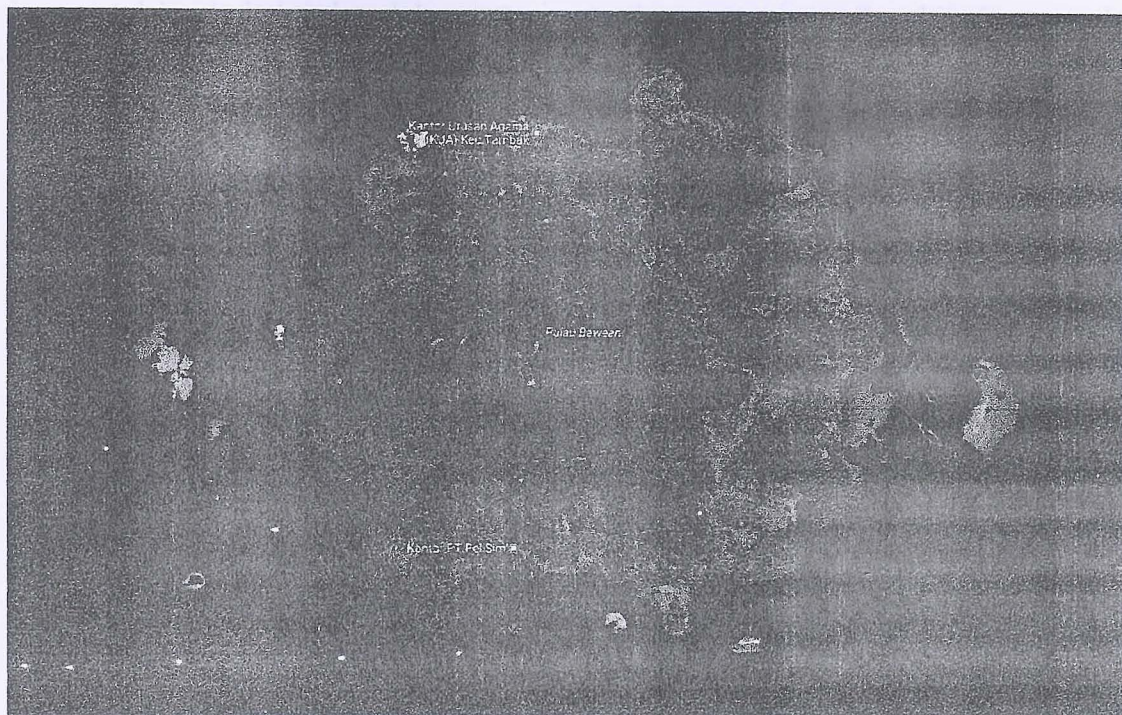
Justeru, kajian ini bertujuan membentangkan sejarah kebudayaan masyarakat Bawean, khususnya dalam tradisi ilmu bernilai sakral³ mereka melalui kaedah analisis teks dan sejarah lisan. Sakral bermaksud realiti, keabadian dan keberhasilan tindakan yang bersifat rasional dan juga tidak rasional (Mircea Eliade, 2002). Ilmu bernilai sakral yang melingkari masyarakat Bawean yang cukup menarik untuk dibahas adalah hasil amalan ilmu-ilmu yang bersifat kebatinan. Hampir semua catatan doa dan bacaan yang terkandung dalam bentuk naskhah dan juga yang disampaikan secara lisan oleh responden dalam kajian ini menjelaskan tentang kewujudan kekuatan batin atau ilmu bersifat sakral pada individu tertentu dalam kalangan orang alim mereka yang tidak boleh dijelaskan. Hal kesakralan ilmu ini menjadikan ada dalam kalangan masyarakat Bawean sukar melepaskan kebiasaan mereka mengamalkan ilmu tersebut yang dirasakan banyak memberi manfaat kepada mereka.

Namun dari sisi lain, ia juga dikaitkan dengan sejarah latar belakang masyarakat tersebut yang terkenal sebagai masyarakat pengembara dan yang bermigrasi ke seluruh Alam Melayu, dengan tumpuan kepada Negeri-negeri Selat seperti Singapura, Melaka dan Pulau Pinang sebelum abad ke-19 lagi. Budaya merantau dengan maksud keluar daripada Pulau Bawean secara belayar atau mengembara kerana mencari kehidupan yang lebih baik dengan jelas ditunjukkan sebagai sebab dan kesan penghijrahan orang Bawean ke alam Melayu (J.Vredendredgt: 1964, 109-137).

LATAR BELAKANG SEJARAH MASYARAKAT BAWEAN PULAU PINANG

Kewujudan masyarakat Bawean di Pulau Pinang berasal daripada keturunan rumpun Melayu di Pulau Bawean yang terletak di Laut Jawa, Indonesia. Nama masyarakat ini juga disandarkan kepada nama pulau tersebut iaitu Pulau Bawean yang terletak di antara dua pulau besar iaitu Pulau Borneo di utara dan Pulau Jawa di selatan.

Rajah 1: Peta Pulau Bawean



Sumber: Google Map

Pulau Bawean merupakan pulau yang mempunyai keluasan 200km persegi dengan bentuk muka bumi berbukit bukau yang indah. Ibu negerinya ialah Sangkapura. Hasil ekonominya ialah pertanian sara hidup seperti padi, kelapa, lada, cengkih dan tembakau, manakala hasil eksport utamanya ialah sumber laut seperti ikan kering, disamping hasil kraf tangan seperti tikar dan bakul yang diperbuat daripada daun pandan. Perusahaan kecil-kecilan terdapat dimerata-rata tempat di setiap daerah dalam Pulau Bawean (W. Van Hoeve, t.t: 184).

Masyarakat Bawean adalah suku bangsa Melayu yang kehidupan sosial, ekonomi, politik, agama dan cara kehidupannya sama dengan suku bangsa Melayu lain di Nusantara. Perbezaan yang ada hanyalah variasi tempatan (*local variations*), iaitu dari segi adat istiadat, loghat, kepercayaan dan kebudayaan. Oleh kerana persamaan yang banyak ini, masyarakat di Pulau Bawean tidak menganggap daerah-

daerah luar mereka di Alam Melayu sebagai suatu kawasan yang asing kepada mereka. Perpindahan dan penghijrahan keluar masyarakat Bawean ke Tanah Melayu yang berlaku pada abad ke-19 dan ke-20 adalah proses yang lebih menepati maksud dan konsep merantau dalam korpus kefahaman suku-suku bangsa Melayu lain yang pernah dikaji.⁴

Sukar menentukan tarikh yang tepat kedatangan orang Bawean ke Pulau Pinang kerana tidak ada bukti dan dokumentasi sejarah mengenainya. Penghijrahan mereka bukan sahaja tidak dicatatkan, tetapi juga kerana wujud pelbagai pendapat dari pengalaman dan ingatan yang bersifat peribadi(Zainal Abidin Borhan, 1982: 53). Meskipun begitu andaian tempoh penghijrahan dalam skala yang besar ke Pulau Pinang serta tempat-tempat lain di Tanah Melayu boleh dikatakan berlaku pada pertengahan abad ke-19 berdasarkan dua kajian terawal berkaitan kesan migrasi dan kependudukan yang dijalankan oleh dua pengkaji yang merumuskan:

“The immigration in significant numbers of Baweanese people into Singapore and Malaya is phenomenon of the mid 19th century.” (Mansor Fadzil: 11)

“Singapore was the main centre for the Bawean settlers. From there they worked their way up the mainland, settling in Penang and Malacca” (Abdullah Baginda:28)

Ini dikukuhkan dengan data bancian penduduk yang dijalankan di Pulau Pinang yang dipaparkan dalam Jadual 1 yang menunjukkan peningkatan jumlah orang Bawean yang signifikan; daripada 91 orang pada tahun 1891 kepada 307 pada tahun 1901.

Jadual 1
*Pecahan Bilangan Penduduk Melayu di Pulau Pinang Dari
Kelompok Kepulauan Melayu 1891 & 1901*

Kelompok	1891	1901
Orang Asli	34	
Orang Aceh	523	378
Boyan	91	307
Bugis	191	6
Dayak	-	8
Jawa	2255	1206
Jawi pekan	8599	7308
Melayu	95031	96664
Filipino	82	17
Sam-sam		106

Nota. Dipetik daripada Merewether (1982) dan Innes (1982)⁵

PENEMPATAN AWAL MASYARAKAT BAWEAN DI PULAU PINANG

Sebelum sistem penempatan pondok Bawean diasaskan di Pulau Pinang, orang Bawean tinggal menyewa dirumah-rumah kampung dan sebahagiannya pula tinggal dirumah-rumah yang disediakan oleh majikan mereka. Tumpuan pekerjaan mereka lebih kepada menjadi buruh, pemandu dan juga sebagai penjaga kuda.

Sebelum Perang Dunia Pertama dan Perang Dunia Kedua, orang Bawean berulang alik di antara Tanah Melayu dengan Pulau Bawean. Laluan pergi dan balik ketika itu murah dan tidak ada gangguan tentang Pasport dan kad pengenalan. Yang menjadi sekatan perjalanan mereka cuma tambang untuk pergi dan balik sahaja. Mereka yang tinggal di Pulau Pinang turun ke Singapura melalui kereta api, dari sana mereka ke Tanjung Pinang di Indonesia dan menaiki perahu ke Pulau Bawean.

Penghijrahan orang Bawean ke Tanah Melayu bukanlah bertujuan untuk mencari pekerjaan di sini. Mereka yang berhijrah ke Tanah Melayu adalah mereka yang berkemampuan. Mereka mempunyai sawah, ladang, kebun dan rumah di kampung mereka di Bawean. Mereka tinggalkan kampung halaman kerana didorong oleh sebab-sebab tertentu, bukan semata-mata untuk mencari kerja. Antara sebab-sebab mereka berhijrah adalah untuk mencari kaum keluarga dan sanak saudara yang telah meninggalkan Baweansebelum mereka, untuk melihat negeri orang, lari daripada sesuatu kejadian di Bawean, mencari pengalaman hidup di negeri orang dan adat orang lelaki merantau.

Penghijrahan orang Bawean berulang alik itu terhenti selepas Perang Dunia Kedua apabila kerajaan mengadakan sekatan pasport untuk keluar dan masuk dari Indonesia ke Tanah Melayu. Pada ketika itu, orang Bawean terpaksa mengambil surat kerakyatan untuk menjadi warga negara Tanah Melayu. Sejak itulah mereka terikat dengan kehidupan di Tanah Melayu. Barulah mereka terpaksa bekerja untuk mencari sumber kehidupan di negara baharu mereka.

Kelompok orang Bawean ini hendaklah dibezakan daripada orang Bawean baharu yang datang khusus untuk bekerja sebagai buruh swasta. Kumpulan ini diberi gelaran sebagai “orang parao” (orang perahu). Ada antara mereka yang datang secara sah dan ada yang secara tidak sah melalui perahu. Tujuan mereka untuk mencari pekerjaan di Malaysia. Keadaan ini merupakan fenomena baharu kedatangan orang Bawean ke Malaysia. Mereka tidak termasuk dalam kajian ini.

Di Pulau Pinang kegiatan sekumpulan orang Bawean tertumpu di Batu Gantung, tempat mereka bekerja sebagai penjaga kuda lumba. Hal ini kerana semasa di Bawean dahulu, orang Bawean banyak pengalaman menjaga kuda dan memburu haiwan seperti rusa dan kancil, memelihara lembu kerbau dan haiwan-haiwan lain. Oleh kerana itu mereka menawarkan kemahiran menjaga kuda. Tambahan lagi sebelum kedatangan kereta (motokar) ke Pulau Pinang, kenderaan utama yang digunakan oleh tauke Cina yang kaya adalah kereta kuda. Oleh itu, orang Bawean ketika itu menjadi pemandu kereta kuda. Setelah kemasukan kereta berjin ke Pulau Pinang orang Bawean pun langsung bekerja sebagai pemandu kereta kepada tauke-tauke Cina seperti Tauke Yeap Chor Ee, Tauke Khoo Sian Ewe, Lim Lean Teng dan beberapa orang lagi. Maksudnya, mereka telah memindahkan kemahiran mereka daripada pemandu kereta kuda menjadi pemandu kereta motor. Asalnya, mereka bekerja sebagai pemandu kereta kuda dan menjaga kuda, kemahiran yang mereka warisi dari nenek moyang mereka di Pulau Bawean.

Apabila pondok mula diasaskan sekitar tahun 1920-an atau lebih awal lagi, penempatan awal orang Bawean mula tertumpu kepada beberapa buah pondok Bawean utama. Nama pondok-pondok ini diberikan bersempena nama desa asal mereka di Pulau Bawean. Hal ini kerana masyarakat Bawean yang berhijrah keluar dikenali sangat tebal perasaan kedaerahan mereka (Abdullah Baginda: 28). Pondok-pondok yang dimaksudkan di Pulau Pinang terdiri daripada yang berikut:

1. Pondok Sumberlanas Tua terletak di Jalan Burma
2. Pondok Sumberlanas Muda terletak di Jalan Pahang.
3. Pondok Pekalongan terletak di Lorong Selamat
4. Pondok Bakong terletak di Lebuhraya Melaka
5. Pondok Gelam di Jalan Perak.
6. Batu Gantung (tidak ada pondok khas)

Konsep pondok dalam penempatan masyarakat Bawean ialah rumah yang dibeli atau disewa dan didiami secara bersama-sama. Pemilikan hak bersama keatas sesebuah rumah telah diikat dengan pertalian darah, saudara mara mahupun asal perkampungan atau desa mereka di Pulau Bawean. Dalam pondok ini bilik-bilik kecil dibuat yang dipisahkan oleh tabir kain atau papan yang boleh diubah suai apabila diperlukan.

Setiap keluarga (suami isteri) akan diberikan satu bilik. Biasanya wanita yang belum berkahwin akan tidur di dalam bilik, manakala kaum lelaki bebas tidur dianjung atau kawasan-kawasan lapang yang ada (Sardi Bin Sharif, 1966).

Ketua yang penting dalam kehidupan masyarakat Bawean di pondok ialah Lurah dan Kiyai. Lurah atau lebih dikenali sebagai penghulu mempunyai tanggungjawab memastikan keselesaan penghuni di pondok. Beliau juga akan dipertanggungjawabkan mengurus aktiviti gotong royong, menjadi ketua dalam majlis perkahwinan dan adakalanya sebagai orang tengah berhubungkait dengan masyarakat lain. Lazimnya pemilihan Lurah adalah berdasarkan kebolehan, pengalaman, keturunan, seniority, dan pengetahuan dalam agama. Disamping Lurah, Kiyai juga memainkan peranan penting dalam sesuatu pondok. Kiyai boleh terdiri daripada kaum lelaki yang berpengetahuan dalam urusan agama Islam dan juga soal-soal kemasyarakatan. Kebanyakan peranan yang dimainkan oleh Kiyai adalah berkaitan hal-ehwal agama. Kiyai sangat dihormati dalam masyarakat Bawean kerana beliau berperanan sebagai imam dalam sembahyang, mengajar ilmu agama, mengurus kematian dan menjadi pakar rujuk dalam hal keduniaan atau akhirat. Oleh kerana ketinggian dan kehebatan ilmu seseorang Kiyai, golongan ini sering dikaitkan dengan cerita-cerita berunsur sakral atau karamah.

Konsep rumah pondok ini masih popular walaupun selepas Perang Dunia Pertama. Peningkatan taraf hidup generasi ketiga dan keempat dalam masyarakat tersebut yang sudah mampu membeli rumah sendiri dengan ikatan sosial dan proses asimilasi dengan penduduk Melayu tempatan telah menyebabkan masyarakat pondok Bawean kian berpecah yang tinggal dipondok-pondok tersebut. Namun tempat tinggal orang Bawean di Pulau Pinang rata-ratanya masih tertumpu di kawasan bandar dan kawasan berhampiran bandar seperti Georgetown, Bayan Baru, Batu Gantung dan Gelugor.

SOROTAN KAJIAN

Berbanding kelompok Melayu lain seperti Aceh, Bugis dan Jawa, kajian berkaitan masyarakat Bawean kurang mendapat perhatian pengkaji sejarah, budaya dan ketamadunan bangsa. Hasil kajian bukan sahaja sangat langka, bahkan tiada lagi yang memfokuskan nilai sakral yang terdapat dalam budaya kelompok tersebut di Pulau Pinang. Terdapat satu kajian anthropology pernah dijalankan oleh Mariam Mohamed

Ali (1996), yang menganalisis kehidupan masyarakat Bawean sebagai kes kajian dalam peranan mereka sebagai buruh imigran dalam konteks etnik hinterland (etnik pedalaman). Bagaimana suku kaum ini bertarung dalam konteks sosio budaya dan ekonomi bagi meneruskan survival mereka dijelaskan dengan terperinci dengan membentangkan pola-pola perubahan sosial yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Manakala dari aspek sejarah budaya sebelumnya, Zainal Abidin Borhan (1982) lebih memfokuskan aspek sudut pandang sejarah populasi dan penempatan masyarakat tersebut khususnya di negeri Melaka.

Perbincangan sarjana berhubung sakral sebagai satu subjek kajian dalam dunia akademik memang luas. Perkara ini telah menarik perhatian para sejarawan agama, sejarawan politik dan sosial, sarjana di bidang antropologi, sosiologi, psikologi, ketamadunan dan juga falsafah. Persoalan sakral dibahasakan menurut sudut pandang disiplin yang berbeza dan bersifat pelbagai ini berlarutan sehingga membawa usaha desakralisasi⁶ atau pengingkaran terhadap adanya sesuatu yang sakral dalam masyarakat moden di Barat (Mircea, 2002: 212-213).

Kajian terdahulu berkaitan ilmu bernilai sakral dalam masyarakat Bawean belum pernah ditemui. Secara umum perbincangan para sarjana berkaitan isu kesakralan sesuatu ilmu lebih kepada polemik menolak dan menerima ilmu tersebut sebagai mencapai tahap pengetahuan yang benar (*knowledge*). Antaranya hasil kajian James Danandjaja (1994:153-154) menerangkan tentang anggapan golongan berpendidikan Barat terhadap ilmu bernilai sakral sebagai tahayul. Namun beliau membantah anggapan tersebut dengan menyertakan fakta bahawa tidak ada orang yang bagaimanapun modennya, dapat bebas dari tahayul, baik dalam hal kepercayaan mahupun dalam hal kelakuannya. Misalnya kepercayaan terhadap suara katak sebagai petanda hujan masih kekal dalam kalangan masyarakat Amerika Syarikat. Begitu juga dengan kepercayaan orang Sunda apabila mereka memandikan kucing, maka akan segeraturun hujan.

NARATIF SAKRAL

Seorang sarjana Belanda Vredenburg merumuskan bahawa hendak mengetahui budaya orang-orang Bawean mesti dilihat dari tiga aspek yang penting, iaitu (1) *The inclination to migrate* (merantau) which may be called a cultural ideal. (2) *Islam as the religion of the Bawean and their frame of reference par excellence* dan (3) *Magic*

(J.Vredendregt: 1964,109). Maka merujuk kepada *Magik* sebagai ciri terakhir yang menyangkut langsung dengan aspek kepercayaan dan amalan bernilai sakral yang dimanifestasikan melalui ilmu batin atau ghaibakan diuraikan dalam kajian ini.

Oleh kerana bahan bertulis untuk persoalan kajian ini sangat terhad, maka kajian ini akan menggunakan bahan lisan secara temubual untuk memperoleh maklumat yang lengkap tentang naratif sakral dalam budaya masyarakat Bawean khususnya yang menempati wilayah Pulau Pinang. Sebagaimana pernah ditegaskan oleh Khoo Kay Kim bahawa ‘...beberapa aspek sejarah kita (yang) tidak didokumenkan. Maka (sewajarnya) kita perlu bergantung kepada bahan-bahan lisan.’ (Khoo Kay Kim, 1972: 104). Namun begitu kajian ini juga tetap merujuk rekod catatan dalam naskhah tulisan tangan yang berjaya diperoleh dari waris yang terlibat.

Responden⁷ yang terlibat dalam kajian ini adalah terdiri daripada mereka yang benar-benar terlibat dan menyaksikan kejadian yang berlaku. Dengan itu segala maklumat yang diberikan oleh mereka merupakan fakta sejarah yang benar. Disamping itu pengkaji juga terpaksa menggunakan responden dari waris mereka yang terdiri daripada generasi kedua dan ketiga bagi melengkapkan dan mengabsahkan cerita yang disampaikan kerana pemilik catatan yang sebenar telah pun meninggal dunia. Tambahan pula ‘sejarah lisan ialah satu cara menambahkan ... rekod-rekod bertulis’ (Mohd Amin Hassan, 1975:167-169)

Berbagai cerita atau naratif sakral telah berjaya dirakamkan dalam kajian ini. Namun untuk tujuan makalah ini hanya 4 kisah dipilih bagi mewakili kategori yang tersendiri, disamping bertujuan menghormati keizinan responden berkongsi pengalaman mereka. Kebanyakan kisah sakral yang disampaikan adalah berhubung kehebatan kesan amalan ilmu batin yang didakwa menjadi bahan bualan dalam masyarakat mereka sejak turun temurun. Kisah pertama dan kedua berkaitan kehebatan golongan pemimpin agama masyarakat tersebut yang lebih dikenali sebagai *kiayi* yang didakwa mempunyai kebolehan dan kehebatan ilmu yang tidak boleh dijelaskan secara logik. Manakala kisah ketiga adalah tentang kekuatan luar biasa seorang pendekar yang mahir dalam Pukulan iaitu satu seni silat mempertahankan diri yang terkenal dalam kalangan orang Bawean. Akhirnya kisah keempat adalah satu bentuk ilmu bernilai sakral yang belum pernah didedahkan oleh masyarakat Bawean tersebut kepada orang luar.

1. Kiayi Sahar (Bukan nama sebenar)

Kiyai Sahar bermastautin di Singapura pada sekitar tahun 50-an dan 60-an. Beliau sering datang ke Pulau Pinang kerana menziarahi saudara sepupunya di Pulau Pinang. Salah seorang responden (Responden 1), anak sepupunya pernah tinggal dengannya di Singapura selama beberapa tahun. Kiyai ini mengajar muridnya yang terdiri daripada orang dewasa, pada waktu malam; kadang-kadang sehingga menjelang pagi. Responden 1 menceritakan bahawa beliau menjadi tukang bancuh kopi untuk anak-anak murid kiyai yang datang belajar. Sambil-sambil itu dia juga turut mengikuti pengajaran yang disampaikan oleh kiyai Sahar.

Pada satu ketika berlaku rusuhan di Singapura. Kiyai turut sama tunjuk perasaan. Sampai satu ketika kiyai mengatakan kepada Responden 1 dalam bahasa Bawean, “Kalau aku tumbuk bas ini pergaduhan akan timbul antara orang Cina dan Melayu.” Lepas itu Kiyai pun menumbuk bas dan betul terjadi pergaduhan yang dikatakannya. Ekoran kejadian tersebut beliau dikehendaki oleh pihak polis. Pada satu petang, beliau sedang makan bersama-sama responden di rumahnya, sebuah trak polis datang mencarinya. Mereka melalui tempat kiyai makan itu dan terus mencarinya. Kiyai pun berbisik kepada responden, “Biarkan saja, mereka tak nampak kita.” Polis pun bertanya orang sekeliling, “Mana itu Haji?” Orang ramai mengatakan mereka tidak tahu, dan akhirnya polis pun beredar, tanpa menyedari kiyai sedang makan di rumahnya bersama-sama responden.

2. Kiayi Naza (Bukan nama sebenar)

Kiyai Naza tinggal di pondok Sumberlanas tua. Orangnya agak keras terhadap orang yang bermain-main dengan solat. Sesiapa yang bangun lewat untuk solat subuh digelarnya “Hindu baru”. Kadang-kadang orang yang tidur tidak bangun untuk solat subuh disepakinya dengan kaki. Kiyai ini sangat alim orangnya dan banyak ilmu batinnya. Mengikut cerita kiyai-kiyai lain yang mengenalinya di Bawean, dia mempunyai satu ilmu istimewa yang sangat bahaya. Katanya dia mahu, dia boleh membunuh orang dengan menumbuk bumi. Oleh itu, banyak antara rakan-rakan kiyainya yang memujuknya supaya jangan mengamalkan ilmu tersebut dan membuangnya.

Responden 1 dan Responden 3 menceritakan bahawa satu hari dia ingin menguji ilmu kebal yang diturunkan kepada anak remaja lelaki. Kiyai menyuruh anaknya menghafal beberapa ayat setiap kali selepas solat. Setelah lebih kurang dua minggu kiyai mengambil sebilah parang tajam. Sambil duduk bersila dia sembunyikan parang tersebut di atas ribanya dan ditutupnyadengan bantal supaya anaknya tidak nampak parang tersebut. Dia pun memanggil anaknya dan pura-pura bertanya sama ada sudah menghafal ayat-ayat disuruhnya menghafal. Setelah itu disuruh anaknya membaca ayat-ayat itu di hadapannya. Setelah kiyai puas hati anaknya telah membaca dengan betul, lantas dicapai parang yang disembunyikannya tadi dan menetak anaknya dengan parang tersebut. Anaknya pun terkejut dan lari lintang pukang kerana takut. Peristiwa tersebut di ceritakan sendiri oleh kiyai kepada Responden 3 yang berjumpanya untuk mengambil buku tulisan tangannya tentang ilmu-ilmu batin yang ingin diperturunkan kepada Responden 3. Kiyai mengatakan bahawa dia terlalu yakin dengan ilmunya sehingga sanggup menetak anak dengan parang. Jika gagal ilmu itu, makan yang jadi mangsa ialah anaknya sendiri. Kiyai mensyaratkan supaya responden jangan meninggalkan solat dan mengamalkan ilmu yang diberinya ikhlas kerana Allah SWT. Maksiat hendaklah dijauhi. Katanya, walaupun tidak mendapat dalam hal dunia,

mengamalkan ilmunya akan diberi pahala oleh Allah SWT, kerana ilmunya semua berasaskan ayat-ayat al-Quran. Oleh membacanya sahaja cukup untuk mendapat pahala.

Kiayi juga mempunyai ilmu pagar rumah menggunakan paku. Hal terbukti ketika rusuhan 13 Mei, kiayi telah memagar Pondok Sumber Lanas dengan menggunakan paku sehingga pondok tersebut tidak dicerobohi musuh dan polis. Ketika hampir kepada kematiannya, kiayi telah menuliskan ilmu-ilmunya ke dalam naskhah tulisan dan disebarkan kepada pemuda-pemuda Sumberlanas.

Dalam satu peristiwa lagi yang umum diketahui oleh remaja-remaja Sumberlanas ialah ketika seorang pemuda Sumberlanas berlawan tinju melawan juara tinju amatir *welterweight* Pulau Pinang ketika itu. Sebelum turun ke gelanggang dia telah berjumpa kiayi untuk membuat sesuatu untuk menewaskan lawannya yang jauh lebih besar dan berpengalaman. Kiayi pun berdiri di belakangnya dan membaca sesuatu dan meniupnya dari belakang, kiri dan kanan, dan berpesan kepadanya jangan berpaling ke belakang ketika menuju ke gelanggang tinju. Setelah bertarung tiga pusingan dia telah berjaya menumbangkan juara tersebut.

Pernah juga orang menceritakan bahawa satu kiayi berjalan dengan dua orang lagi menuju ke satu tempat, tiba-tiba hujan turun dan kiayi terus saja berjalan tanpa payung, kedua-dua yang bersama-samanya kehairanan kerana dia tidak basah walaupun ditimpa hujan, sedangkan dia tidak berpayung. Oleh kerana itu, mereka semakin menghormati dan yakin dengan kehebatan kiayi.

Dalam satu lagi kisah, ada orang Bawean dari pondok lain yang mempersendakankebolehan kiayi menyebabkan kiayi merasa terhina. Kebetulan kiayi sedangmemegang sesatu yang diperbuat daripada besi. Kerana terlalu menahan kemarahannya, kiayi membuat sesuatu sehingga besi di tangannya itu menjadi lembut. Melihat kejadian itu, orang itu pun meminta maaf kepada kiayi, lantas memohon untuk belajar agama dengan kiayi. Kemudian ketika mengaji dengan kiayi ada seorang akan ditugaskan untuk mengipas kiayi yang sedang mengajar mereka.

3. Tok Bana (Bukan nama sebenar)

Tok Bana bekerja sebagai pemandu kereta dan tinggal di rumah yang disediakan taukenya. Dia bukan kiayi, tapi pendekar "pukulan". Pukulan ialah ilmu mempertahankan diri orang Bawean seperti silat dan kuntau. Orangnya kecil sahaja, tetapi dia mempunyai keistimewaan boleh mengangkat batang kelapa yang panjang seorang diri tanpa bantuan orang lain. Lazimnya, batang kelapa sepanjang itu memerlukan sekurang-kurangnya tiga orang untuk mengangkatnya. Hal ini diceritakan oleh Responden 1, yang mempunyai pertalian keluarga dengannya; Responden 1 melihat sendiri kejadian tersebut.

4. Ilmu Pelangkaan

Pada zaman dahulu, orang Bawean menggunakan ilmu "pelangkaan" apabila hendak membuat sesuatu perkara. Ilmu ini tidak ramai orang Bawean yang mengetahuinya. Di Bawean dulu mereka sering terlibat dalamperlawanan pencak silat dan macam-macam pertandingan sukan dan sebagainya. Orang yang mengetahui akan ilmu pelangkaan ini akan dapat menggunakannya untuk mengetahui kelemahan keadaan musuh atau lawan mereka.

Orang yang arif tentang ilmu pelangkaan ini ialah datuk kepada Responden 3. Ilmu ini menggunakan kiasan-kiasan tertentu yang boleh mengetahui kelemahan pihak lawan dalam pertandingan (dulunya dalam pertandingan pencak silat). Mengikut fahaman ilmu ini, biasanya kuat atau lemah seseorang dipengaruhi oleh kedudukan bulan. Jika diketahui tarikh hari pertandingan akan diadakan mengikut bulan Melayu maka akan diketahui sama ada pihak kita atau pihak lawan yang lebih kuat dari segi kedudukan. Misalnya, pada sekian hari bulan mengikut pelangkaan, orang “luar” akan lebih kuat daripada orang “dalam”. Implikasinya, siapa yang masuk dahulu ke dalam gelanggang, maka dia akan dikira orang dalam dan lawannya akan dikira orang luar. Mengikut ilmu pelangkaan tersebut pihak lawan akan menjadi lebih kuat dan lebih bermotivasi daripada pihak yang masuk dahulu ke dalam gelanggang. Oleh itu, pengamal ilmu ini akan menunggu biar pihak lawan masuk dahulu ke dalam gelanggang, baru dia memasuki gelanggang.

Selain itu ada pula perkiraan tentang cara untuk memasuki gelanggang dari arah mana. Pada hari-hari tertentu umpamanya, pihak yang masuk dari arah timur gelanggang akan menjadi lemah berbanding dengan lawan yang memasuki gelanggang dari arah barat. Oleh itu, jika kita hendak di lihat lebih kuat, kita kena memilih kawasan yang menghadap ke timur seolah-olah kita masuk dari arah barat. Ilmu ini tidak banyak yang mengetahuinya. Responden 3 mengatakan bahawa dia tidak sempat mempelajari ilmu pelangkaan ini kerana datuknya telah tua dan telah lupa tentang ilmu tersebut kerana ilmu tersebut tidak pernah ditulis; lagipun ilmu tersebut dibawa turun-temurun secara lisan. Apa pun, ilmu pelangkaan itu tidak menentukan siapa menang dan siapa kalah. Semuanya bergantung kepada kemahiran orang yang terlibat. Hal-hal seperti ini hanya bermain dalam psikologi antara kita dengan pihak lawan kita. Kadang-kadang kekuatan psikologi boleh memainkan peranan penting dalam sesuatu pertandingan.

Merujuk kepada semua kisah berunsur sakral yang disampaikan oleh semua responden dalam kajian ini menunjukkan unsur sakral atau magis memang jelas berlaku dalam pengalaman hidup mereka. Kisah dan kejadian tersebut disaksikan sendiri oleh responden terlibat dan dapat disahkan pula melalui rakan dan kaum keluarga terdekat mereka. Naratif sakral ini dipercayai berpunca dari bacaan doa dan amalan serta pantang larang yang diamalkan oleh individu berkaitan. Hasil pengalaman responden 1 yang masih mengamalkan bacaan-bacaan tertentu sehingga ke hari ini mengakui pernah menggunakan pilihan ilmu tersebut untuk menggagalkan pertunjukan silap mata yang ditonton oleh ramai penduduk setempat yang pernah diadakan di Pulau Pinang. Tujuan beliau mengenakan ilmu tersebut kerana ahli silap mata tersebut dikatakan sangat angkuh dengan ilmu hitam atau ‘black magic’ yang dipertontonkan kepada orang ramai.

ANALISIS ILMU BERNILAI SAKRAL DALAM NASKAH

Umumnya, pembahagian ilmu bernilai sakral dibahagikan kepada dua bahagian berdasarkan tujuan ilmu itu digunakan, iaitu ilmu hitam (black magic) yang digunakan untuk tujuan kejahatan dan ilmu putih (white magic) digunakan untuk kebaikan. Wujud pembahagian ilmu ini sebenarnya tidak jelas kerana sukar membezakan secara nyata di antara keduanya. Kemungkinan sering terjadi penyimpangan tujuan dari ilmu putih ke ilmu hitam kerana ia sangat terikat kepada siapa dan bagaimana akibat yang ditimbulkan oleh ilmu tersebut.

Walau bagaimanapun penelitian pada catatan tangan pada naskah ilmu bernilai sakral yang diperolehi dari masyarakat Bawean tersebut secara umum menyatakan tujuan amalan ayat yang diamalkan adalah “(untuk mendapat) fadilat di dunia dan akhirat”. Manakala penelitian pada setiap 18 bacaan ayat pada naskah tersebut pula mendedahkan tujuan setiap amalan tersebut adalah mencapai beberapa tujuan tertentu, sebagaimana yang dapat dilihat dalam Jadual 2 berikut.

Jadual 2
Klasifikasi Tujuan Amalan Bacaan

Tujuan	Bilangan
Sebagai azimat dan tangkal keselamatan	1,2
Agar kuat, perkasa dan kebal	3,6,8,9
Agar selamat diri, perjalanan dan terhindar maksiat	4,5,7,12
Agar menjadi berani	6,17
Menjadi pengadang dari musuh (pagar diri)	10, 15
Membangkitkan rasa gerun di pihak musuh	11,16
Tepat sasaran senjata	14
Agar tidak dapat dilihat (ghaib) ketika dikepung oleh musuh	13,18
Jumlah	18

Sumber: Naskah Tulisan Tangan Guru Responden 3

Berdasarkan klasifikasi ilmu bernilai sakral yang ditunjukkan dalam Jadual 2 menunjukkan hampir keseluruhannya adalah bertujuan baik. Jelas tercatat pada naskah tulisan tangan yang diperolehi menyatakan bahawa segala bacaan yang diamalkan itu adalah untuk tujuan pertahanan diri dari serangan musuh yang diwajahkan sebagai ‘orang kafir’ yang seolahnya ilmu ini hanya dibolehkan

digunakan ketika peperangan bersifat jihad berlaku. Hal ini mungkin ada benarnya jika disimak pada penceritaan lisan yang disampaikan oleh responden tentang keanehan kisah-kisah yang berlaku kepada dua orang kiyai mereka ketika tercetusnya pergaduhan antara kaum Melayu dan kaum Cina semasa tercetusnya rusuhan kaum pada 13 Mei 1969.

Rahsia kesakralan yang terdapat pada ilmu sebegini pada penelitian pengkaji adalah tergantung kepada usaha menekuni bacaan ayat dan doa tersebut yang dituntut membacanya 'sebanyak-banyak mungkin' sehingga timbul keyakinan adanya kuasa batin yang terhasil diluar kemampuan manusia. Catatan akhir pada setiap bacaan pada naskah juga jelas mengingatkan bahawa pengamal adalah manusia yang tidak mempunyai kuasa apa-apa, selain bersandar sepenuhnya kepada kekuasaan Allah SWT dengan ungkapan yang berulang-ulang sebagai "insyaAllah dapat selamat dengan khudrat Allah Ta'ala adanya'. Natiujahnya meskipun gagal mencapai tujuan, pengamal menyedari bahawa keberhasilan amalan berpangkal dari kehendak Allah SWT dan mereka akan berusaha beramal secara lebih bersungguh lagi kerana percaya kekurangan persiapan kejiwaan dan keyakinan terhadap kekuasaan Allah SWT jugalah yang menjadi tujuan sesuatu amalan bacaan tidak berhasil.

Berkaitan syarat-syarat dan pantang larang yang harus diperhatikan bagi menjayakan ilmu sebegini ialah keikhlasan beramal dan tidak meninggalkan solat fardhu. Tuntutan beramal bacaan-bacaan tersebut disyaratkan juga selepas solat fardhu terutamanya selepas solat maghrib. Jumlah bacaan ada yang dihadkan sehingga 100 kali dan ada juga yang tidak dihadkan pada kebanyakan ayat. Meskipun begitu terdapat juga bacaan tertentu yang perlu diamalkan dalam jumlah yang ganjil seperti 3, 5, 7 dan 9. Justifikasi kepada kesemua syarat-syarat tersebut tidak dijelaskan dalam naskah tetapi hal ini dijelaskan oleh ketiga-tiga responden sebagai disiplin diri menjadi muslim yang baik yang cuba diterapkan oleh guru atau kiyai mereka ketika di pondok dahulu.

Apabila penelitian ayat dan bacaan tersebut dilakukan secara tekstual, ternyata 1/4 daripadanya adalah merupakan petikan ayat al-Quran manakala selebihnya adalah potongan ayat al-Quran yang digabungkan dengan bacaan doa dalam Bahasa Arab yang tidak diterjemahkan dan tidak diketahui asal usulnya. Antara penggunaan ayat al-Quran sepenuhnya ialah pada bilangan 13 yang dibaca dengan tujuan agar tidak

dapat dilihat oleh musuh adalah ambilan sepenuhnya ayat 103, Surah al-An'am. Begitu juga pada bilangan 18 yang digunakan sebagai ilmu mengenakan senjata pada sasaran adalah ambilan daripada ayat al-Quran, iaitu ayat 17, Surah al-Anfal.

Sebaliknya bagi amalan mencapai tujuan kuat, berani dan kebal, potongan ayat al-Quran tertentu disambungkan dengan bacaan doa berbahasa Arab. Bacaan dalam bentuk ini ini antaranya ialah ambilan permulaan surah Maryam yang dimulai dengan huruf hijaiyah seperti khaf, ha, ya, ain, sad disambungkan dengan doa-doa tertentu dalam jumlah tertentu pula. Terdapat juga bacaan berbentuk seruan yang dikaitkan dengan nama-nama Malaikat, Nabi-nabi dan juga nama-nama Allah SWT. Hal ini menurut responden adalah satu bentuk penghormatan atau kini diistilahkan sebagai amalan '*tawassul*' bagi mendapat keberkatan.

Mengamati kekuatan sakral yang terkandung teks naskah tersebut dan kesannya terhadap pegangan agama dalam budaya kehidupan masyarakat Bawean, ada benarnya juga pandangan yang pernah diutarakan oleh Mircea Eliade (2002) bahawa semua perbuatan bernilai sakral yang penting, pasti melibatkan ritual, mantra, keadaan pelaku dan faktor keyakinan. Unsur keyakinan mengikat setiap amalan bernilai sakral dan menjadi penentu keberhasilan sesuatu amalan.

Tentu menarik untuk mengaitkan hal ini dengan kekuatan jati diri dan survival suku bangsa Bawean dalam pertarungan mereka sebagai pendatang bagi mendapatkan ruang bersosial dan berekonomi di Pulau Pinang. Ini kerana keyakinan terhadap sesuatu ilmu atau mantra bukan sahaja terhenti pada peringkat pembentukan kekuatan diri berbentuk fizikal tetapi jiwanya juga dibangunkan secara konsisten demi mencapai matlamat yang diharapkan.

KESIMPULAN

Huraian dalam makalah ini menjelaskan bahawa naratif sakral beserta ilmu bernilai sakral yang wujud dalam komuniti Bawean di Pulau Pinang mempunyai kesignifikanan yang besar dalam mencorak ikatan sosio budaya masyarakat tersebut. Kebanyakan naratif sakral yang disampaikan oleh responden adalah melibatkan golongan Kiyai yang diyakini mempunyai pegangan agama yang kuat. Maka kehebatan mereka bolehlah dianggap sebagai satu bentuk '*karamah*' dalam konteks

kesakralan Islam. Namun terdapat juga individu-individu biasa tertentudari kalangan orang Bawean yang menekuni beberapa amalan dan bacaan tertentu mendapat kelebihan yang sama. Bukti yang ada menjelaskan nilai kesakralan seseorang tidaklah bergantung kepada status mereka tetapi sebagai kiyai atau alim ulama untuk mendapat kelebihan dan kekuatan bernilai sakral. Akan tetapi 'fadhilat' atau nilai sakral yang terdapat pada bacaan dan doa yang ditekuni secara bersungguh itulah yang menjayakannya, disamping dengan izin Allah SWT jua. Dengan itu nilai sakral dalam ilmu sebegini dianggap tidak boleh didedahkan atau diberikan kepada sesiapa secara sewenangan kerana wujud kebimbangan ia mungkin akan disalahgunakan untuk tujuan yang tidak baik. Amalan tanpa bimbingan guru yang benar juga dibimbangi mampu menyelewengkan akidah Islam yang juga menjadi tunjang asas kekuatan masyarakat ini.

¹Naskhah tulisan tangan bersifat peribadi sebegini masih banyak yang tersebar dalam masyarakat Bawean, namun kerana wujud kepercayaan kesakralan ilmu yang terkandung dalam naskhah-naskhah ini apabila diamalkan menjadikan kebanyakan naskhah kekal menjadi koleksi perseorangan tanpa dapat dilihat lagi.

²Pengumpulan dua naskhah yang diperoleh oleh pengkaji juga mengalami kesulitan kerana para pemilik naskhah enggan menyerahkannya kepada pengkaji. Kebanyakan mereka menganggap naskhah sebagai barang sakral, dan hanya orang-orang tertentu yang berhak membacanya. Justeru bagi melengkapkan hasil kajian, pendekatan sejarah lisan melalui temubual digunakan bagi menjayakan kelestarian naratif sakral yang menjadi elemen kebudayaan bangsa Bawean yang berharga ini.

³Bernilai Sakral bermaksud sifat suci dan istimewa berkaitan sesuatu yang boleh berupa benda, tindakan, upacara atau ritual. Unsur sakral lazimnya dikaitkan dengan magis yang menyentuh jiwa dan semangat. (Kamus Dewan, 1992:1379)

⁴Penjelasan 'merantau' sebagai sebab perpindahan suku bangsa lain seperti Bugis, Minangkabau dan Jawa ke Tanah Melayu boleh dilihat dalam kajian Mokhtar Naim (1971), H. De Leeuw (1931) dan Khazin Mohd Tamrin (1984).

⁵Dipetik daripada Mahani Musa (2016), "Sejarah Sosial Masyarakat Melayu Pulau Pinang Sebelum Perang Dunia Kedua" dalam *Masyarakat Melayu Pulau Pinang Dalam Arus Sejarah*, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia. h. 17

⁶Desakralisasi ialah proses manusia menghilangkan atau mengosongkan diri mereka dari persoalan bernilai sakral, kepercayaan agama yang bersifat transenden dan tahyul yang diwarisi secara leluhur. (Mircea Eliade: 2002, 213).

⁷ Respondan yang dipilih adalah terdiri dari 3 orang Bawean yang berasal dari ibu dan bapa yang terlibat dalam penghijrahan dari Pulau Bawean. Mereka juga merupakan bekas penuntut kepada ilmu bersifat sakral dan memiliki naskah yang diwariskan oleh kiyai dan guru mereka. Ketiga mereka juga merupakan saksi langsung kepada naratif dan penceritaan tentang kejadian-kejadian sakral yang pernah berlaku dalam sejarah masyarakat Bawean di Pulau Pinang dan Singapura.

RUJUKAN

- Abdullah Baginda, (t.t), "Our Baweanese People", Dalam Intisari, Vol. 2, No. 4. Malaysian Sociological Research Institute Ltd, Singapore.
- Ali Mufrodi (1987), "Sejarah Masuknya Islam Di Pulau Bawean" (Tesis, Fakulti Adab, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya).
- Danandjaja, James. (1994) Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain. Jakarta: Grafiti.
- Drajat Tri Kartono (2004), Orang Boyan: Perubahan Lokal Dalam Transformasi Global. Surakarta: Pustaka Cakra Surakarta.
- H. De Leuw (1931), Crossroad of the Java Sea, New York: Garden City Publishing.
- J. Vredendredgt, (1964), 'Bawean Migration: Some Preliminary Notes', Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde, Deel 120.
- Kamus Dewan (1992) Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kazin Mohd Tamrin (1984), Orang Jawa di Selangor, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- K. H. R. Abdurrahman (1985), Sekilas Lintas Pulau Bawean. Bawean : Yayasan Pendidikan Islam Umar Mas'ud.
- Khoo Kay Kim (1971), "Sejarah Tempatan", dlm Penyelidik, Jil. 1, Bil. 1, Oktober 1972.
- Otto, R. (1929), The Idea of the Holy, London.
- Muhamd Haji Salleh dan Mahani Musa (ed.), (2016), Masyarakat Melayu Pulau Pinang Dalam Arus Sejarah, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Mansor Fadzil, "My Baweanese People", Intisari vol. 2, no. 4, Malaysian Sociological Research Institute (MSRI).
- Mariam Mohamed Ali (1996), "Ethnic Hinterland: Contested Spaces Between Nations And Ethnicities In The Lives Of Baweanese Labor Migrants" (Thesis, The Department Of Antropology Harvard University Cambridge).
- Mohd Taib Osman (1987), "Unsur-unsur Islam Popular Dalam Kepercayaan Orang Melayu", dalam Mohd. Taib Osman & Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (eds.), Kajian Budaya dan Masyarakat di Malaysia. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mokhtar Naim (1971), Merantau : Cause and Effect of Minangkabau Voluntary Migration, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Mircea Eliade (2002), *Sakral dan Profan*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Mustafa Bakrum (2003), "Pendidikan Di Pulau Bawean Sebuah Perbincangan Tentang Guru Dan Sekolah", dalam Abdul Latif Hs et al. (ed), *Mencipta Bawean Antologi Gagasan Orang-orang Boyan*. Gresik: Boyan Publishing.

Sardi Bin Sharif (1966), "Pondok-pondok Dan Peranannya Kepada Masyarakat Bawean Di Singapore" (Latihan Ilmiah, Jabatan Pengajian Melayu, University Malaya).

W. Van Hoeve, (t.t.), *Ensiklopedia Indonesia (A-E)*, N.V. Penerbit Bandung.

Zainal Abidin Borhan, (1982), "Masyarakat Bawean (Boyan) Di Melaka", dalam Khoo Kay Kim *Melaka Dan Sejarahnya*. Melaka: Persatuan Sejarah Malaysia Cawangan Melaka, Bangunan Stadthuys.

Zamakhshari Dhofir (1982), *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.